موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء الخامس العاشر

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(باب ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به)

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح مشكل الآثار (٩/ ٢٠٦): "الله عَزَّ وَجَلَّ لم يكلفنا ما لا نطيق، ولم يتعبدنا بما نحن عنه عاجزون".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٥٢ - ٥٣): "ما لا يطاق يُفسَّر بشيئين: يُفسَّر بما لا يطاق للعجز عنه، فهذا لم يكلفه الله أحدًا.

ويفسر بما لا يطاق للاشتغال بضده فهذا هو الذي وقع فيه التكليف".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٠): "فإن الطاقة هي الاستطاعة وهي لفظ مجمل؛ فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدًا شيئًا بدونها؛ فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير.

وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين".

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رفع الشبهة والغرر (٤٨): "اعلم أن تكليف ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يطاق للعجز عنه بطريق الآلات... فهذا غير واقع في الشريعة ولم يكلف الله به أحدًا.

ثانيهما: تكليف ما لا يطاق للاشتغال بضده مع سلامة الآلات... والتكليف بهذا واقع بالاتفاق".

❊ عند التأمل في نصوص الكتاب والسنة يلاحظ أن النفي لما لا يطاق فيها متوجه

إلى ما يعجز عنه، وأما ما لا يطاق للاشتغال بضده؛ فهذا لم يرد في النصوص كما سيأتي، ومن النصوص الدالة على أن الله لا يكلف العباد ما يعجزون عنه:

قوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦]، قال الطبري رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٥/ ١٥٣): "لا يكلف الله نفسا فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره ابن كثير (٢/ ٥٢٦): "أي لا يكلف أحدًا فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم".

وقوله في الآية نفسها: {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ}، مع قول الله عَزَّ وَجَلَّ: (قد فعلت)[1].

وقوله تعالى: {لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [الأنعام: ١٥٢].

وقوله تعالى: {لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٣٣].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٤/ ٢١٢): "لا تحمل نفس من الأمور إلا ما لا يضيق عليها، ولا يتعذر عليها وجوده إذا أرادت".

وقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا} [الطلاق: ٧].

*** شرح القاعدة.**

مسألة تكليف ما لا يطاق مبنية على مسألة الاستطاعة ومتفرعة عنها، وقبل الشروع في بيانها لا بد من بيان مقدمتين:

الأولى: معنى الطاقة.

الطاقة في اللغة: اسم يوضع موضع المصدر، يقال: أطاق يطيق إطاقة وطاقة،

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق (١/ ١١٦) ح (١٢٦)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

والطاقة: هي القدرة على الشيء، ومنه قولهم: طوقني الله أداء حقك، أي: قوَّاني.

واستخدمت الطاقة في الشرع بمعناها اللغوي لكن على وجه أخص؛ فالطاقة في الشرع: القدرة على الشيء من غير ضرر يلحق الفاعل.

الثانية: إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق بدعة.

أخبر الله ﷻ أنه لا يكلف نفسًا فوق طاقتها وقدرتها، رحمةً منه سبحانه وتعالى.

وهذا القدر من مسألة تكليف ما لا يطاق شرعي لا إشكال فيه، وهو القدر الذي عرفه الصحابة ﷺ وسلف الأمة، مع كونهم لم يسموه تكليف ما لا يطاق.

ثم لما تكلم من بعدهم في هذا المعنى وأضافوا صورًا غير شرعية صار هذا المعنى مجملًا مشتملًا على حق وباطل، فتوجب التفصيل فيه رفعًا للاشتباه وتمييزًا للحق منه عن الباطل.

قال شيخ الإسلام بعد ذكر التفصيل في هذه المسألة في درء التعارض (١/ ٦٥): "وإذا عرف هذا؛ فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام".

فمناط كون هذا الإطلاق بدعة أمران:

الأول: أن الشارع وكذا الصحابة والتابعون لم يطلقوه.

الثاني: أنه مجمل مشتمل على حق وباطل.

والكلام في هذه القاعدة في مسائل:

المسألة الأولى: معنى التكليف بما لا يطاق.

ما لا يطاق يفسر بشيئين كما ذكر أهل العلم:

الأول: ما لا يطاق للعجز عنه.

الثاني: ما لا يطاق لا للعجز عنه، ولكن للاشتغال بضده.

أما القسم الأول؛ فهو على نوعين:

أولهما: ما يُعجز عنه لا لاستحالته في نفسه، ولكن لعدم القدرة عليه مع كونه ممكنًا في نفسه، وهذا على ضربين:

- ما يكون سببه ضعف الوسائل والآلات التي يكون بها الفعل، كمن عجز عن حضور الجماعة لمرض يعوقه.

- ما يكون سببه ضرر يلحق الفاعل من زيادة مرض أو خوف ضرر معتبر في الشرع، مع سلامة الآلات والوسائل.

ثانيهما: ما يُعجز عنه لاستحالته في نفسه، وهو على نوعين كذلك:

- ما هو ممتنع عادةً، كتكليف الأعمى نقط المصحف، وتكليف المقعد بالمشي.

- ما هو ممتنع في نفسه، كالجمع بين الضدين، كالتكليف بالنطق والسكوت في آن واحد.

ولهذا القسم أحكام:

الأول: أنه مشتمل على ما هو شرعي وما هو غير شرعي.

فالذي جاء في النصوص أن الله ﷻ لم يكلف عباده ما يعجزون عنه، أو ما يقدرون عليه مع نوع مشقة وضرر - كما تقدم في الأدلة -.

وأما ما هو ممتنع؛ سواء كان امتناعه في نفسه أو في العادة؛ فهذا - مع القول بأنه لم يقع التكليف به - فإنه لم يأت إطلاقه في النصوص.

وكذلك مع كونه لم يرد في النصوص فإنه خطأ في نفسه؛ فإن الممتنع ليس بشيء أصلًا - كما تقدم -، فكيف يوصف العبد بعدم إطاقته؟

وهذا القسم - أعني الممتنع - إنما ذكَره مَن ذكَره مِن أهل العلم في معرض الرد على المخالفين، ومخاطبتهم باصطلاحهم، وإلا فهو في حقيقة الأمر غير داخل في

هذا القسم لما تقدم.

الثاني: أنه متعلق بمسائل الأمر والنهي لا بمسائل القضاء والقدر.

لمسألة تكليف ما لا يطاق تعلقان: تعلق بالأمر والنهي، وتعلق بالقدر، فما كان منها راجعًا إلى العجز؛ فإنه متعلق بالشرع، وما كان منها راجعًا إلى الاشتغال بالضد؛ فإنه متعلق بالقدر.

وعلاقة ما لا يطاق للعجز عنه بالأمر والنهي: أن النزاع فيه يتعلق بهما، بمعنى: هل يكلف العبد بالقيام بالأمر مع عدم هذه الإطاقة أو لا يكلف؟ بقطع النظر عن وقوع الامتثال منه من عدمه.

فعدم التكليف لما يطاق في هذا القسم هو أن الله ﷻ لحكمته ورحمته - لم يأمر عباده وينهاهم عما إذا أرادوا امتثاله عجزوا عنه، وإن كان قد يكلفهم بما يقدرون عليه وإن لم يريدوه؛ إذ لا تلازم بين أمره سبحانه الشرعي وإرادته الكونية - كما تقدم في مبحث مستقل -، يوضحه:

الثالث: أنه متعلق بالاستطاعة المتقدمة لا المقارنة.

وذلك لأن الاستطاعة المتقدمة هي التي تتعلق بالأمر والنهي دون المقارنة؛ فإنها تتعلق بالقدر، وسيأتي بيان علاقة تكليف ما لا يطاق بالاستطاعة.

وأما القسم الثاني: وهو ما لا يطاق للاشتغال بضده، فالمراد به أن المكلف المتلبس بخلاف ما أمر به غير مطيق لما أمر به، بمعنى أنه غير قادر على الإتيان به، كتكليف المشتغل عن الصلاة بغيرها في وقت أدائها، سواء كان هذا المشتغَل به مباحًا أو محرمًا أو مكروهًا أو أقل وجوبًا من الفعل المأمور به، وكتكليف الكافر بالإيمان حال كفره.

فحقيقة هذا القسم أن من لم يفعل المأمور به فقد كُلف ما لا يطيق.

ومأخذ ذلك أن الفعل لا بد في وجوده من قدرة تامة، وإرادة جازمة، فإذا انصرفت الإرادة عن الفعل المأمور به إلى ضده لم يوجد الفعل، لا لنقص القدرة، وإنما لاشتغال الإرادة؛ لأن الإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد الآخر.

ومأخذ توجه الأمر به إليه - والحالة هذه - هو إمكان أن يترك ذلك الضد ويفعل الضد المأمور به.

ولهذا القسم أحكام:

الأول: أن إطلاق تكليف ما لا يطاق عليه إطلاق غير شرعي، كما سيأتي التنبيه عليه.

الثاني: أنه متعلق بمسائل القضاء والقدر لا بمسائل الأمر والنهي.

وذلك لأن البحث فيه هو في الفعل المأمور به من حيث وقوعه من عدمه، لا في توجه الأمر به، يوضحه:

الثالث: أنه متعلق بالاستطاعة المقارنة لا المتقدمة.

لأن وقوع الفعل متوقف على الاستطاعة المقارنة لا المتقدمة.

المسألة الثانية: جواز التكليف بما لا يطاق من عدمه.

المقصود بهذه المسألة بيان هل كُلِّف العباد ما لا يطيقون؟ وهي في الحقيقة ثمرة للمسألة السابقة وهي تقسيم ما لا يطاق.

وقبل الشروع فيها يُنبه على أمرين:

الأمر الأول: أن لهذه المسألة مآخذ، من حقق الصواب فيها هدي إلى الحق في هذه المسألة، ومن لا فلا.

أولها: أن الصواب أن الاستطاعة نوعان: سابقة مصححة، ومقارنة موجبة، فالأولى شرط في التكليف دون الثانية.

ثانيها: أن تعلق علم الله ﷻ بعدم وقوع الفعل لا يخرجه عن كونه مقدورًا للعبد القدرة المصححة السابقة، وإن أخرجه عن كونه مقدورًا له القدرة المقارنة الموجبة له.

ثالثها: أن ما تعلق علم الله سبحانه بأنه لا يكون من أفعال المكلفين؛ إما أن يكون لعدم قدرة العبد عليه، وإما أن يكون لعدم إرادة العبد له، وإما أن يكون لعدم مشيئة الله له.

فالأول: لا يكلف العبد به لعجزه عنه، إذ القدرة مناط التكليف.

وأما الثاني: فيجوز الأمر به ووقوعه، ولا يخرجه عدم إرادة العبد عن الإمكان.

وأما الثالث: فلا يخرجه عدم مشيئة الرب سبحانه له عن كونه ممكنًا في نفسه، كما لم تخرجه مشيئة العبد عن كونه ممكنًا في نفسه؛ إذ أن مناط الإمكان هو قدرة العبد لا إرادته، فلا يمتنع التكليف بما لو أراده الفاعل لفعله - بعد مشيئة الله ﷻ، وإنما يمتنع بما لو أراده لم يقدر عليه.

الأمر الثاني: أن النزاع في هذه المسألة يتنوع باعتبارين:

الأول: بالنظر إلى المأمور به، أي من حيث وقوعه من عدمه.

الثاني: بالنظر إلى جواز الأمر به، فمن لم يفرق بين هذين الاعتبارين لم يوفق للحق في هذه المسألة، والفرق بينهما ثابت من وجوه:

- أن جواز الأمر به متعلق بوجود شرط التكليف وهو القدرة، بقطع النظر عن الوقوع من عدمه، فمتعلقه هو الشرع، وأما وقوعه فمتعلق بالقدر ومشيئة الرب ﷻ له.

- أن جواز الأمر به لا تعلق له بإرادة العبد له؛ بل يأمر سبحانه بالفعل من يريده ومن لا يريده من المكلفين، لكن لا يأمر به من لو أراده لعجز عنه، وأما وقوعه فهو

مشروط بإرادة العبد له، ولا يمكن وقوعه بدونها.

- أن جواز الأمر به لا يستلزم مشيئة الرب سبحانه له، بل يأمر سبحانه شرعًا بما لم يرد وقوعه كونًا - كما تقدم -، وأما وقوعه فلا بد فيه من مشيئته سبحانه، إذ لا يخرج شيء في الوجود عنها.

ويلاحظ أن كلا الأمرين السابقين مبنيان على مسألة الاستطاعة والتفريق بين المتقدمة منها والمقارنة، ومن هنا تظهر العلاقة بين الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق، وأن من وفق للصواب في الأولى وفق للصواب في الثانية ومن لا فلا، والله الموفق.

إذن فتكليف ما لا يطاق ينبني على مسألة الاستطاعة، فمتى وجدت الاستطاعة المتقدمة المصححة للفعل وجد التكليف، ولا يكون حينئذ تكليفًا بما لا يطاق بل هو مما يطيقه العباد باعتبار القدرة عليه، ومتى فقدت عُدِم التكليف ولم يتوجه.

وكل من وجد منه الفعل المأمور به فقد أطاقه بالمعنى القدري، ويكون قد كُلف بما أطاقه قدرًا، ومن لم يوجد منه الفعل فهو غير مطيق له، لا من جهة الوسع والقدرة - إذ لولاهما ما خوطب به ابتداءً - وإنما من جهة عدم وقوعه منه لانشغال إرادته بضدٍّ له.

وبعبارة أخرى: تكليف ما لا يطاق قسمان:

- ما لا يطاق للعجز عنه، سواء كان لضعف أسبابه أو وجود أضدادها، أو كان لاستحالته في نفسه أو عادة؛ فهذا لا يجوز التكليف به، فحكمة الله سبحانه ورحمته وعدله وكرمه وسائر صفات كماله تمنع منه.

وقد اتفق حملة الشريعة على عدم التكليف به.

- ما لا يطاق لا للعجز عنه، ولكن للاشتغال بضده، فهذا يجوز التكليف به.

على أن إطلاق تكليف ما لا يطاق على هذا القسم بدعة من القول في الشرع

واللغة، أما في الشرع: فلأنه لا يقال لمن لم يؤمر بالحج مع استطاعته إنه مكلف بما لا يطيق، بل يقال: هو لم يستطع الحج - أي الاستطاعة المقارنة، وإن كان مستطيعًا له استطاعة الوسائل والآلات -.

وأما في اللغة: فلأن التكليف لا يستعمل بمعنى الإقدار، وإنما يستعمل بمعنى الأمر والنهي، ومضمون تسمية ما لم يفعله العبد تكليفًا بما لا يطاق: أن فعل ما لا يفعله العبد لا يطيقه!.

المسألة الثالثة: ما لا يطاق مما لم يكلِّف الله سبحانه به قسمان:

- ما لا يطاق في أصل الشرع، فالشرع موافق لطاقة المكلفين من حيث الجملة؛ فلم يشرع الله سبحانه من الأحكام ما لا يقدر عليه عموم المكلفين، بحيث لا يقدر عليه أحد منهم، بل شرع ما يقدرون عليه بالجملة، وإن كان يوجد في المعينين من لا يقدر على بعض ما شرعه الله تعالى.

- ما لا يطاق في حق المعينين، فلا يطالب المعين من المكلفين بما لا يقدر عليه، وإن كان يقدر عليه بنوع مشقة.

ومن هنا جاءت الشريعة بالتيسير، فخفف عن المعينين من التكاليف ما لا قدرة لهم عليه البتة، وما لهم عليه قدرة لكن مع مشقة تلحقهم.

مثال الأول: تكليف الفقير بالزكاة، فالفقير لا قدرة له على الزكاة أصلًا، فلذلك لم يطالب بها.

ومثال الثاني: جهاد الأعرج والأعمى والمريض، فالأعرج قادر على الجهاد وكذا الأعمى والمريض، لكنه شاق عليهم، فخفف الله سبحانه عنهم ولم يوجبه عليهم، قال تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ} [الفتح: ١٧].

وقد سبق الكلام على الاستطاعة الشرعية وكونها أخص من الاستطاعة الكونية بما أغنى عن إعادته هنا.

ومن هنا كانت الطاقة قسمان كالاستطاعة: طاقة شرعية، وطاقة كونية.

ومن الأدلة على هذا حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها امرأة، قال: (من هذه؟) قالت: فلانة؛ تذكر من صلاتها قال: (مه، عليكم بما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا)، وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه[١]، فهذه المرأة مطيقة كونًا لهذا القيام، بدليل أنها فعلته، وقد جعله النبي ﷺ فوق الطاقة.

ومثله حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (إياكم والوصال) - مرتين - قيل: إنك تواصل؟ قال: (إني أبيت يطعمني ربي ويسقين، فاكلفوا من العمل ما تطيقون)[٢].

قال ابن الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ في إيثار الحق (٣٢٦): "فسمح سبحانه وتعالى مما يطاق الكثير الذي لا يعلم مقداره إلا هو، ولم يبق من التكاليف إلا ما جعله سببًا لرحمته وفضله وكرامته".

ومن هنا يعلم خطأ من أطلق القول بأن العباد لا يطيقون إلا ما كَلَّفهم ربهم، لأنه إذا قصد بالطاقة هنا السابقة للفعل التي هي سلامة الآلات؛ فغير صواب لما تقدم من أن في طاقة العبد فعل أكثر مما كلفه الله به، ولكن الله خفف ويسر على المكلفين رحمة منه سبحانه وتعالى، وإن قصد بها المقارنة فالمعنى صحيح، لكن هذا الإطلاق

(١) أخرجه البخاري: كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة (٢/ ٥٤) ح (١١٥١).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال (٣/ ٣٨) ح (١٩٦٦)، ومسلم كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم (٢/ ٧٧٤) ح (١١٠٣).

بدعة في اللغة والشرع كما تقدم.

فالحاصل أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق بدعة وضلال، وأنه لا بد فيه من التفصيل؛ فما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به، وأما ما لا يطاق للاشتغال بضده فالتكليف به واقع اتفاقًا، على أن تسميته تكليفًا بما لا يطاق بدعة في اللغة والشرع، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف أهل السنة في هذه القاعدة الجبرية من جهمية وأشاعرة، والقدرية المعتزلة.

فذهبت الجهمية إلى جواز تكليف ما لا يطاق مطلقًا من غير تفصيل.

قال الشهرستاني في الملل والنحل (٩٨) في حكاية مقالات الجهم: إن "الثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا".

وهذا قول باطل مصادم للنصوص القطعية الدالة على أن الله سبحانه لا يكلف نفسًا إلا وسعها، على ما تقدم بيانه.

وذهب الأشاعرة إلى جواز التكليف بما لا يطاق بالجملة، قال الرازي في أصول الدين (٩١): "قال أهل السنة [يريد الأشاعرة]: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، وقالت المعتزلة: إنه لا يجوز".

وعلة ذلك عندهم أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، إلا أنه عندهم مراتب:

الأول: ما لا يطاق لعلم الله بعدم وقوعه أو لعدم إرادته له، أو للخبر عنه بأنه لا يقع، فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين.

قالوا: والتكليف بهذا جائز، بل هو واقع إجماعًا، إذ لو لم يكن واقعًا لما كان العاصي مكلَّفًا حال معصيته.

الثاني: الممتنع عادة، فهذا جائز عندهم، وإن لم يقع بالاستقراء.

الثالث: ما لا يطاق لامتناعه في نفسه، فهذا التكليف به عندهم فرع تصوره، فمن تصوره منهم قال بجواز التكليف به، ومن لا؛ منع ذلك.

قال الجويني في الإرشاد (٢٢٦): "تكليف ما لا يطاق تكثر صوره، فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، والصحيح عندنا أن ذلك جائز غير مستحيل".

ومن أدلتهم على ذلك:

أولًا: قوله تعالى: {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [البقرة: ٢٨٦]، فقد تضمنت الآية الاستعاذة من التكليف بما لا يطاق، فلو لم يكن ذلك ممكنًا؛ لما ساغت الاستعاذة منه.

ثانيًا: أن الله قد كلف الكافر الذي مات على كفره بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، فهو مكلف بفعل الإيمان مقارنًا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بما لا يطاق.

ثالثًا: أن القدرة على الكفر والإرادة له من خلق الله سبحانه، ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق.

رابعًا: الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدًا حالة توجه الأمر عليه، وهذا من تكليف ما لا يطاق، لأن وقوع القيام مقدورًا من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه.

خامسًا: أن أبا لهب كُلف بالإيمان، ومما كلف أن يؤمن به قوله تعالى: {سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ} [المسد: ٣]، ومضمون هذه الآية أنه لن يؤمن؛ فأضحى مكلَّفًا

بالإيمان بأنه لا يؤمن.

وكلف بالإيمان بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بما لا يطاق.

والجواب على أدلتهم:

أما الدليل الأول؛ فلا ريب أن الآية دلت على ما ذكروه من إمكان التكليف بما لا يطاق، لكن ليس المراد بهذا التكليف بما لا يطاق ما ذكروه، من وجهين:

الأول: أن المراد به أن يكلفهم ما يطيقونه بمعنى أنهم يقدرون عليه، لكن مع مشقة وعسر، كما جاء في تفسير الآية.

قال ابن الأنْبَاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "المعنى: لا تحملنا ما يثقل علينا أداؤه وإن كنا مطيقين له على تجشم وتحمل مكروه، فخاطب العرب على حسب ما تعقل؛ فإن الرجل منهم يقول للرجل يبغضه: ما أطيق النظر إليك، وهو مطيق لذلك لكنه يثقل عليه".

وقد ذكر في تفسير الآية خمسة أقوال، ليس منها ما ذكروه:

- فقيل: إنه ما يصعب ويشق من الأعمال، قاله الضحاك والسدي وابن زيد والجمهور.

- وقيل: إنه المحبة، قاله إبراهيم.

- وقيل: الغُلمة، قاله مكحول.

- وقيل: حديث النفس ووساوسها.

- وقيل: عذاب النار.

والأقوال الأربعة الأخيرة ترجع إلى الأول، وهو ما ذكره ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الثاني: أن إطلاق تكليف ما لا يطاق على المشتغَل بضده لم يرد في الشرع كما تقدم، وحيثما جاء إطلاق ما لا يطاق في نصوص الشرع؛ فإنما يرجع إلى القدرة المتقدمة على الفعل، أو إلى الابتلاء.

وهذا الجواب مبني على ما ثبت في النصوص من التفريق بين الاستطاعة السابقة والمقارنة.

وأما الدليل الثاني؛ فلا ريب أن الكافر الذي مات على الكفر كان مكلفًا بالإيمان، وأنه لم يطقه، فهو مكلف حقيقة بما لم يطقه، لكن ليس في هذا دلالة على مذهبهم من وجوه:

الأول: أن هذا الكافر كان قادرًا على الإيمان، إذ لو عجز لما كان مكلفًا، فمن هذه الحيثية لم يكلف ما لا يطيق، لكن من جهة كونه كان مشتغلًا بضد ما كلف به كان مكلفًا بما لم يطقه، يوضحه:

الثاني: أن ما لا يطاق له جانبان: كوني وشرعي، فالشرعي لم يكلف الله أحدًا ما لا يطيقه، أي ما يعجز عنه، وأما الكوني: فقد يكلف الله من علم أنه لن يفعل، لكن إطلاق ما لا يطاق عليه بدعة في الشرع.

الثالث: أن الفرق ثابت بين ما لا يطاق وبين ما لم يطق، فالأول راجع إلى الاستطاعة الشرعية، والثاني راجع إلى الاستطاعة الكونية المقارنة، وحقيقة البحث هي في الاستطاعة الشرعية لا الكونية، لأنهم يتكلمون فيها بجواز ووجوب ومنع.

وبهذا يتبين أن من وفق لمعرفة أن الاستطاعة متقدمة ومقارنة، وفق للصواب في التكليف بما لا يطاق.

وأما الدليل الثالث؛ فلا ريب أن أفعال العباد مخلوقة للرب سبحانه، وأن من لم يقع منه الفعل؛ فإنما لم يقع لعدم مشيئة الله وخلقه له، لكن من لم يشأ الله إيمانه ممن خاطبه بالإيمان لم يكلفه ما لا يطاق من جهة الوسع والآلة، وإن كان مكلفًا بما لا يطاق من جهة الاشتغال بالضد، لكن إطلاق ما لا يطاق عليه بدعة كما تقدم.

وأما الدليل الرابع؛ فجوابه ما تقدم من الفرق بين التكليف الراجع إلى الاستطاعة

السابقة والمقارنة؛ فالقاعد المكلف بالقيام حال القعود لم يكلف ما لا يطيق بهذا الاعتبار، وإن كان كلف ما لا يطيق باعتبار عدم الاستطاعة المقارنة، لكن لا يطلق عليه أنه كلف ما لا يطيق.

وأما الدليل الخامس؛ فهو خطأ؛ إذ أن أبا لهب لما نزلت فيه الآية كانت قد حقت عليه كلمة العذاب، كالكافر الذي عاين الملائكة في النزع، وكالأقوام المعذبة لما عاينت العذاب، فهؤلاء صاروا بعد استحقاق العذاب غير مخاطبين بأمر الرسل بالإيمان.

ولهذا فقد ضعف بعض الأشاعرة هذا الدليل، قال الإيجي في المواقف (٣٣١): "وبه يعلم أن كثيرًا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب؛ نصب للدليل في غير محل النزاع".

وذهبت المعتزلة إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٣٩٦): "لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها؛ لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح".

وحكى الأشعري اتفاقهم على ذلك فقال في مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠): "وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبدًا ما لا يقدر عليه".

ومن أدلتهم:

الأول: ما جاء من نصوص تدل بمنطوقها على أن الله لا يكلف أحدًا ما لا يطاق، كقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: {لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [الأنعام: ١٥٢]، وقوله تعالى: {لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا}

[البقرة: ٢٣٣].

الثاني: أن تكليف ما لا يطاق قبيح، والله سبحانه لا يفعل القبيح.

الثالث: أن القدرة سابقة على مقدورها صالحة للضدين، غير مقارنة له، فالكافر المكلف بالإيمان قادر عليه، فلم يكلف ما لا يطيق.

فالمعتزلة أصابوا في نفي تكليف ما لا يطاق في حق مَن عدِم الاستطاعة المتقدمة، وأخطؤوا فيما عدا ذلك.

والجواب عما استدلوا به:

أما الدليل الأول؛ فدلالة ما ذكروه من الآيات على أن الله لا يكلف العباد ما لم يطيقوه صحيحة، إذ المراد بها عندهم الطاقة المتقدمة على الفعل - إذ لا معنى للقدرة عندهم غير المتقدمة -، لكن هذا القدر لا ينفي أن يكون التارك غير مطيق للفعل حال تركه لانشغاله بضده، وإن كان إطلاق تكليف ما لا يطاق عليه بدعة، لكن المقصود أن الأدلة دلت كذلك على نفي الاستطاعة عمن اشتغل بضد ما أمر به وقت لزوم فعله، فنفي المعتزلة لهذا بدعة وضلال.

وأما الدليل الثاني؛ فهو جارٍ على سَنَن المعتزلة الأعوج في إيجابهم على الله "رعاية مصالح شبهوا فيها الخالق بالمخلوق، وجعلوا له بعقولهم شريعة أوجبوا عليه فيها وحرموا وحجروا عليه".

وهذا باطل، بل لا يوجب العباد على ربهم شيئًا، بل هو سبحانه أوجب على نفسه ما أوجب من العدل وغيره تفضُّلًا منه سبحانه.

وقولهم: "تكليف ما لا يطاق قبيح" على الإطلاق غير صحيح، إذ منه ما هو واقع في حقيقة الأمر، كتكليف المشتغل بالضد بضده، فإنه غير مطيق لما كُلف به بمعنى غير مستطيع الاستطاعة المقارنة، على ما تقدم.

وأما الدليل الثالث؛ فصحيح لا غبار عليه، فالكافر لم يكلف بما لا يطيق من جهة الوسع والتمكن، إلا أنه مكلف بما لم يطقه لاشتغاله بضده، على ما تقدم.

والواقع أن قول المعتزلة في أن المستطيع لم يكلف ما لا يطيق صحيح لأنهم لا يثبتون الاستطاعة المقارنة، ويبقى عليهم نفيهم للاستطاعة المقارنة التي يترتب عليها عدم المنع من تكليف ما لا يطاق بمعنى عدم الاستطاعة الكونية.

ومن هنا يعلم أن ما نُسب إلى الماتريدية من موافقة المعتزلة في هذه المسألة غير دقيق، فإنهم وإن وقع قي عباراتهم إطلاق نفي تكليف ما لا يطاق، فإنهم في حقيقة الأمر مُقرُّون بالأساس الذي بني عليه القول في مسألة تكليف ما لا يطاق، وهو تقسيم الاستطاعة إلى سابقة ومقارنة، بخاصة إذا علمنا أن إطلاق ما لا يطاق على المشتغل بضده بدعة في الشرع.

بل في عبارة إمام المذهب أبي منصور الماتريدي التصريح بذلك، فإنه عرض لقول الكعبي في دعواه أن تكليف ما لا يطاق قبيح في العقل بالبديهة ورده، وهذا كلامه بنصه: "ثم نذكر ما ذكره الكعبي مما يبين وهمه في قضاياه، زعم أن تكليف ما لا يطاق قبيح في العقل بالبديهة، وهذا إنما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير القوة الظاهرة وهي الصحة، وأما غيرها فليس كما يقول.

بل كلف الله صاحب موسى بما يعلم أنه لا يستطيع وكذلك تكليف ما يجهل مثله في البديهة قسمته فمثله الأول، ثم يقال له وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل، والذي ادعيته من القبح إنما هو في عقول من يحيل وجود الفعل ولا قوة، وذلك وقت الفعل فصار قوله عند التحصيل هو القبيح في العقل إن صدق فيما ادعى ولا قوة إلا بالله.

وأما الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل، وأما من ضيع القوة

فهو حق أن يكلف مثله ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع وليس ذلك شرط المحنة، ولا قوة إلا بالله".

وقال الكَمَال بن أبي شريف: "(والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا: يمتنع تكليف ما لا يطاق هو (المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة)، ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته، وهو المحال عقلًا كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل عادة لا عقلًا، كالطيران من الإنسان، و(كما ذكرنا في التكليف بحمل جبل)، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، أو من أخبر الله تعالى أنه لا يؤمن.

والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق: التكليف بالنوعين الأولين، (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتثاله) الأمر به حال كونه (مختارًا) عدم الامتثال، (وهو) أي ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه)، أي وقوع التكليف به، (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به)".

وممن قرره بمثل هذا التفصيل: الفرهاري في النبراس شرح العقائد (١٨٧ - ١٨٨).

وفي هذا الكلام تصريح بالمقصود وهو كونهم موافقين بالجملة لأهل السنة في هذه المسألة، والله أعلم.

(باب ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا)

"الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته".

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩١): "والله سبحانه خلق الأسباب ومسبَّباتها وجعل خلق البعض شرطًا وسببًا في خلق غيره، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب ونظم بعضها ببعض، لكن لحكمة تتعلق بالأسباب وتعود إليها والله عزيز حكيم".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٣٢): "الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا وجعل الأسباب محل حكمته، في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (٢/ ١٢٠): "فالأسباب محل حكمة الله وأمره ودينه".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في حادي الأرواح (١/ ٤٠٩): "فرب الدنيا والآخرة واحد، وهو الخالق بالأسباب والحكم ما يجعله في الدنيا والآخرة والأسباب مظهر أفعاله وحكمته".

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رفع الشبهة والغرر (٢٢): "فإن الله تعالى أجرى عادته الإلهية في هذا العالم على أسباب ومسبَّبات تناط بتلك الأسباب".

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في المفهم (٥/ ٥٩٢): "وربْطُ الأسباب بالمسبَّبات حِكمتُه وحُكمُه على ما سبق به علمه".

وقد دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل والحس والفطرة على إثبات الأسباب.

أما الكتاب والسنة، فأدلتهما أكثر من أن تحصى، فهما مملوءان من إثبات

الأسباب.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٦): "و[القرآن] مملوء بأنه يخلق الأشياء بالأسباب".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٣٢): "ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة، بل حقيقة".

وقال أيضًا في شفاء العليل (٢/ ٥٣٤): "والله سبحانه قد رتب الأحكام على أسبابها وعللها وبين ذلك خبرًا وحسًّا وفطرةً وعقلًا، ولو ذكرنا ذلك على التفصيل لقام منه عدة أسفار".

ويمكن تقسيم أدلة الكتاب والسنة إلى أنواع:

الأول: أن يرتب الحكم على ما قبله بحرف يفيد التسبب، كقوله تعالى: {وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [الأعراف: ٤٣]، {فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ} [الأعراف: ٣٩]، {كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ} [الحاقة: ٢٤].

الثاني: أن يرتب الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف المناسب له، كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} [النور: ٢]، وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ} [الأعراف: ١٧٠].

الثالث: أن يرتب الجزاء على شرطه، وهو أكثر من أن يُستوعب، كقوله سبحانه: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ}

[الأنفال: ٢٩]، وقوله سبحانه: {وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ} [إبراهيم: ٧].

الرابع: أن يذكر الشيء جزاءً لشيء آخر، كقوله تعالى: {فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [التوبة: ٨٢]، وقوله تعالى: {وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [التوبة: ٩٥]، وقوله تعالى: {أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الأحقاف: ١٤].

الخامس: الأدلة الدالة على التعليل - وقد سبقت -، وذلك لأن مضمون التعليل هو إثبات أن هذا سبب لهذا، لذلك كان من نفى التعليل نفى الأسباب، فمن هنا تتبين العلاقة القوية بين مسألتي الحكمة والأسباب.

"وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتب الجزاء بالخير والشر، والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل ترتب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما على الأسباب والأعمال".

وأما السنة، فمنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وإن الله عز وجل ينورها لهم بصلاتي عليهم)[1].

فأخبر صلى الله عليه وسلم أن صلاته سبب لهذا المسبب وهو تنوير قبورهم.

وقوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في قصة مرضه: (ثم لعلك أن تُخلَّف حتى ينتفع بك أقوام، ويضر بك آخرون)[2].

فأخبر أن النفع لقوم والضرر لآخرين سيحصل بسببه.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر (٢/ ٦٥٩) ح (٩٥٦).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب رثى النبيُّ صلى الله عليه وسلم سعدَ بن خَولة (٢/ ٨١) ح (١٢٩٥).

وأما الإجماع، فممن حكاه: شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥): "وإلا فالسلف والأئمة متفقون على إثبات الأسباب والحكم، خلقًا وأمرًا".

وقال أيضًا في الرد على المنطقيين (٣١٥): "والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في نفاة الأسباب في الرد على المنطقيين (٣١٥): "وخالفوا بذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة وصرائح العقول".

وأما العقل، فدلالته من وجهين:

الأول: أن الأسباب هي شروط للمسبَّبات، ووجود المشروط بدون شرطه ممتنع؛ فوجود المسبَّبات بدون أسبابها ممتنع.

الثاني: أنه لا بد للمخلوق من فعل ما ينفعه ودفع ما يضره، وهذان في حقيقة الأمر جماع الأسباب، فلا بد له عقلًا من الإتيان بالأسباب.

وأما الحس، فلأننا نشاهد في الوجود ترتب المسبَّبات على أسبابها، ونشاهد عدم استغناء الناس عن الأسباب، ونشاهد كذلك تخلف المسبَّبات عند تخلف أسبابها، فهذا كله يجعل في النفوس ضرورة تقتضي ثبوت الأسباب وأن إنكارها سفَهٌ في العقول، وجحد للمسلَّمات.

وأما الفطرة، فلأن المخلوقات - بخلقتها التي خلقها الله عليها - تسعى لتحصيل منافعها ببذل أسبابها، وتسعى كذلك لدفع الشرور بدفع أسبابها من غير أن تتلقى علم ذلك من أحد، فالرضيع يلتقم الثدي ليحصل على اللبن، ويبعد يده عن النار لئلا يحترق.

وهذا موجود ملاحظ حتى في غير بني البشر.

وبالجملة، "فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في

العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء".

* **شرح القاعدة.**

البحث في هذه القاعدة والتي بعدها هو في مسألة الأسباب، وهي مسألة عظيمة، وتأتي أهميتها من أمور:

الأول: أن القيام بها محض العبودية.

فإن عبودية الله سبحانه وتعالى تكون بفعل أوامره، وترك نواهيه، وكلاهما في حقيقة الأمر أسباب يأتي بها العبد وأسباب يتجنبها؛ إذ أنهما أعمال، والأعمال أسبابٌ شرعية يقوم بها العبد لنيل رضوان ربه. فهما محل العبودية من العبد لله ﷻ، هذا وجه.

ووجه آخر: وهو أن القيام بهذه الأسباب أمرًا ونهيًا - وهذه هي العبودية - لا يكون إلا بالقيام بأسبابها، فالصلاة التي هي أعظم واجبات العبودية بعد التوحيد، - مع كونها سببًا - تحتاج إلى أسباب حتى يتأتى القيام بها.

ووجه ثالث: وهو أن هذه الأوامر والنواهي التي يأتي بها العبد بالأسباب هي أسباب للفلاح أو عدمه، فعاد الأمر للأسباب عبودية وجزاءً.

الثاني: أنه لا بد للخلق منها، والتجرد منها ممتنع عقلًا وشرعًا وحسًّا.

فاتخاذ الأسباب أمر معلوم من الدين بالضرورة؛ لما استفاض وتواتر في النصوص من ترتب النجاة على التقوى والعبادة والطاعة لله ﷻ، وهذا ممتنع بدون إثبات الأسباب، لأنها محل العبودية - كما تقدم -.

وقد تقدم في الأدلة أن العقل والحس والفطرة مع الشرع قد دل على إثبات الأسباب، وأن حصول مسبَّباتها بدونها ممتنع، ومعلوم أن تجرد المخلوق عن المسبَّبات ممتنع، فتجرده عن أسبابها ممتنع أيضًا.

الثالث: تعلقها بعموم مسائل القدر كالحكمة وخلق الأفعال، والإرادة والاستطاعة وغير ذلك، وكذا تعلقها بمسائل الشرع، بل تعلقها بكل موجود، فـ "الموجودات كلها أسباب ومسبَّبات، والشرع كله أسباب ومسبَّبات، والمقادير أسباب ومسبَّبات، والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر".

وقبل البدء بشرح هذه القاعدة لا بد من الكلام على ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: تعريف الأسباب والمسبَّبات.

السَّبَبُ لغة: هو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء.

وأما المسبَّب فهو: الأمر الحاصل عن السبب، فالولد مسبَّب والنكاح سبب، والشبع مسبَّب والأكل سبب، وهكذا.

المقدمة الثانية: أقسام الأسباب.

تنقسم الأسباب بعدة اعتبارات:

باعتبار العادة وخلافها، فتنقسم إلى:

- أسباب مألوفة: وهي الأسباب التي يعرفها عامة الناس ويعهدونها، كالبذر للزرع، والجماع للولد ونحو ذلك.

- أسباب غير مألوفة: وهي الأسباب التي لا تعهد عند أكثر الناس أو كلهم، مثال الأول: إيقاد النار من غصني المَرْخ والعَفَار[1]، ومثال الثاني: خلق عيسى من أم ولا أب.

---

(١) المَرْخ والعَفَار: هما شجرتان فيهما نار ليس في غيرهما من الشجر، ويسوى من أغصانهما الزناد فيقتدح بها، والعَفَار: الزند وهو الأعلى، والمَرْخ: الزَّنْدَة وهي الأسفل. انظر: تهذيب اللغة (٢/ ٣٥١)، والصحاح (١/ ٤٣١).

باعتبار الشرعية وغيرها، فتنقسم إلى:

- أسباب شرعية: وهي الأسباب التي ثبتت سببيتها بالشرع سواء ترتب عليها مسبَّبات شرعية أو دنيوية.

فمثال الأول: الحج المبرور سبب لغفران الذنوب، كما قال ﷺ: (من حج لله فلم يرفث ولم يفسق؛ رجع كيوم ولدته أمه)[١].

ومثال الثاني: قول النبي ﷺ: (الكمأة من المن، وماؤها شفاء للعين)[٢].

ومن الأشياء ما ثبتت سببيته بغير الشرع، ثم أكد الشرع هذه السببية، كالحجامة لصحة الجسم؛ فقد ثبتت سببيتها قبل الشرع، ثم أكد النبي ﷺ على سببيتها وأمر بها، كما في قوله ﷺ: (الحجامة على الريق أمثل، وفيه شفاء وبركة، وتزيد في العقل وفي الحفظ، فاحتجموا على بركة الله يوم الخميس...)[٣].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور (٢/ ١٣٣) ح (١٥٢١)، ومسلم: كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة (٢/ ٩٨٣) ح (١٣٥٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الطب، باب المن شفاء للعين (٧/ ١٢٦) ح (٥٧٠٨)، ومسلم: كتاب الأطعمة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها (٣/ ١٦١٩) ح (٢٠٤٩)، من حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن ماجة (٣٤٨٧، ٣٤٨٨) والحديث حسنه الشيخ ناصر في صحيح ابن ماجة، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (٤/ ٥٣٠): إسناده مسلسل بالضعفاء، سويد بن سعيد وعثمان بن مطر والحسن بن أبي جعفر ضعفاء. وأخرجه ابن حبان في ترجمة عثمان من "المجروحين" ٢/ ١٠٠، وابن عدي في ترجمة الحسن من "الكامل" ٢/ ٧٢١، وابن الجوزي في "العلل المتناهية" (١٤٦٤) من طريق عثمان بن مطر، بهذا الإسناد. وأخرجه الحاكم في "المستدرك" ٤/ ٤٠٩ من طريق عبد الملك بن عبد ربه الطائي، عن عثمان بن جعفر، عن محمد بن جحادة، به. وقال: عثمان بن جعفر هذا لا أعرفه بعدالة ولا جرح. ووهى الذهبي حديثه هذا في "تلخيصه"، وذكره الحافظ =

- أسباب كونية: وهي الأسباب التي ثبتت سببيتها بالتجربة والحس ونحو ذلك من الأمور الكونية.

فمثال ما ثبت بالتجربة: استفراغ المؤذي سبب لصحة البدن، ومثال ما ثبت بالحس: الماء سبب لنمو النبات.

باعتبار الدنيا والآخرة، فتنقسم إلى:

- أسباب دنيوية: وهي التي يتوصل بها إلى مسبَّبات دنيوية، كالماء سبب للري، والأكل سبب للشبع.

- أسباب أخروية: وهي التي يتوصل بها إلى مسبَّبات أخروية، كبناء مسجد سبب في بناء بيت في الجنة، قال النبي ﷺ: (من بنى لله مسجدًا ولو كمفحص قطاة لبيضها؛ بنى الله له بيتًا في الجنة)[1].

=

ابن حجر في "لسان الميزان" وقال: حديثه منكر في الحجامة. قلنا: وعبد الملك بن عبد ربه الطائي ذكره الذهبي في "الميزان" وقال: منكر. وأخرجه الحاكم أيضا ٤/ ٢١١، وابن الجوزي (١٤٦٣) من طريق غزال بن محمد، عن محمد بن جحادة، به. وغزال هذا جهله الحاكم وابن الجوزي والذهبي في "الميزان" وقال: خبره منكر في الحجامة. وأخرجه الحاكم ٤/ ٢١١ - ٢١٢ من طريق عبد الله بن صالح المصري، عن عطاف بن خالد، عن نافع، به. وعبد الله بن صالح سيئ الحفظ، وعطاف بن خالد مختلف فيه ولم يحمده مالك، ورماه ابن حبان بسوء الحفظ خاصة فيما يرويه عن نافع. وأخرجه مختصرا الحاكم ٤/ ٢١١، وابن الجوزي (١٤٦٥) من طريق عبد الله ابن هشام الدستوائي، عن أبيه، عن أيوب السختياني، عن نافع، عن ابن عمر موقوفا. وعبد الله بن هشام متروك.

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢٤١)، والطيالسي (٢٦١٧)، وابن أبي شيبة (١/ ٣١٠)، وابن عدي (٢/ ٥٤٢)، والبزار (٥٠٧٩)، وابن الأعرابي (٤٠٢) والحديث قال عنه البزار: لا نعلمه يروى عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد، وجابر تكلم فيه جماعة، ولا نعلم أحدا قدوة ترك حديثه، وقال الهيثمي في المجمع (٢/ ٧): فيه جابر الجعفي وهو ضعيف،
=

ومن هذا الباب سائر الأعمال التي هي أسباب لدخول الجنة.

باعتبار الحكم الشرعي، فتنقسم إلى:

- أسباب واجبة: وهي الأسباب التي أمر الشارع بها العباد على وجه اللزوم، في دينهم ودنياهم من صلاة وزكاة وصوم وصدقة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وكذا الأسباب التي تحفظ الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

- أسباب مستحبة: وهي الأسباب التي أمر الشارع بها العباد من غير إلزام، في دينهم ودنياهم، فالأول مثل نوافل الصلاة والصدقات والصوم والحج وسائر المستحبات الشرعية، والثاني: مثل الوضوء بين الجماعين المتتابعين.

- أسباب مباحة: وهي الأسباب التي أباحها الشارع للعباد فلم يوجبها ولم يستحبها، وكذا لم يحرمها ولم يكرهها، مثل ما يكون من أسباب المعاش من طعام وشراب ولباس وما شابه.

وهذه الإباحة هي بالنظر إلى ذات السبب، وتلتحق بأحد الأحكام الأربعة بالنية.

- أسباب مكروهة: وهي الأسباب التي نهى عنها الشارع لا على سبيل اللزوم، كالشرب قائمًا وكفضول الطعام والشراب واللباس والنوم.

- أسباب محرمة: وهي الأسباب التي نهى عنها الشارع جزمًا، إما لضررها على الدين أو على الدنيا فيما يتعلق بالضرورات الأربع بعد الدين، وهذا التحريم أنواع:

= وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٢/ ٥٤٧): إسناده ضعيف، لضعف جابر الجعفي... ومعنى الحديث صحيح، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤/ ٥٤): صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لضعف جابر الجعفي. عمار: هو ابن معاوية الدهني.

أولها: تحريم الشرك، وهو على ضربين: شرك أكبر، وشرك أصغر، وكل منهما على أنواع، وهذان أعظم أنواع المحرمات.

ثانيها: تحريم البدعة، سواء بدع العبادات أو العقائد، وهي أكثر من أن تحصر.

ثالثها: تحريم المعصية، سواء الكبائر منها أو الصغائر، وسواء كانت عن فعل أو ترك.

المقدمة الثالثة: أحكام الأسباب.

للأسباب أحكام لا تنفك عنها، منها:

أولًا: أن ثبوتها متوقف على الدليل؛ الشرعي فيما مسبَّبه شرعي، والكوني فيما مسبَّبه كوني، على ما تقدم.

وجعل الشيء سببًا بدون دليل أمر محرم، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (١/ ١٣٧): "لا يجوز أن يعتقد أن الشيء سبب إلا بعلم، فمن أثبت شيئًا سببًا بلا علم، أو يخالف الشرع؛ كان مبطلًا".

ثانيًا: أنه يمتنع التجرد منها عقلًا وشرعًا وحسًّا، على ما تقدم؛ إذ لا يمكن قيام شيء من أمر الدنيا والآخرة إلا بالأسباب، فالله سبحانه وتعالى الخالق لكل شيء خلق هذه المسبَّبات مقرونة ومربوطة بأسبابها، فيمتنع وجودها بدونها عادةً، بل لا يتصور الفصل بينهما إلا كما يتصور الفصل بين المشروط وشرطه، وبطلان هذا معلوم بداهةً، إذ يمتنع وجود الشيء مع فقد بعض شروطه الوجودية كما تقدم.

ثالثًا: أن لها تأثيرًا في وجود مسبَّباتها، وليست علامة محضة عليها.

رابعًا: أنها لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من وجود المعاون ودفع المانع.

هذان الحكمان محلهما القاعدة الآتية.

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: معنى ربط الأسباب بالمسبَّبات.

معنى ذلك أن الله ﷻ جعل كل شيء من أمر الدنيا والآخرة، ومن أمور الشرع والقدر قائمًا على الأسباب متعلقًا بها، يتوقف وجوده على وجودها.

فالوصولى إلى أي مسبَّب شرعي أو كوني موقوف على تحصيل سببه، كما يتوقف حصول المشروط على تحقق شرطه.

قال ابن القيم رحمه الله في شفاء العليل (٢/ ٥٣٢): "فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسبَّبات، والشرع كله أسباب ومسبَّبات، والمقادير أسباب ومسبَّبات، والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر".

وقال رحمه الله في التبيان في أيمان القرآن (٥١٦): "فالأسباب هي مجاري الشرع والقدر، فعليها يجري أمر الله الكوني والديني".

وارتباط الأسباب بمسبَّباتها يكون على وجهين:

الأول: ارتباط حسي مشاهد، وهذا في الأسباب الدنيوية، سواء كانت كونية أو شرعية، فمثال الأول: ارتباط الري بالشرب، والولد بالنكاح، ومثال الثاني: ارتباط النصر والتمكين بإقامة الدين.

الثاني: ارتباط غيبي، وهذا في الأسباب الأخروية، كارتباط صحبة النبي ﷺ في الجنة بكفالة اليتيم، وكارتباط دخول الدرك الأسفل بالنفاق.

والمقصود بالغيب هنا الغيب المطلق، وإلا فكثير من الأسباب الدنيوية يدخلها الغيب النسبي.

فنيل أي شيء شرعي أو كوني موقوف على تحصيل سببه.

وافتقار المسبَّب إلى سببه لا يعني انتفاء قدرة الله على خلقه بدون سببه، بل هو سبحانه قادر على ذلك، كما خلق آدم عليه السلام بلا أبوين بل بـ (كن)، وكما خلق عيسى عليه السلام كذلك بدون أب، فالله ﷻ خالق للسبب والمسبَّب، وهو خالق كل شيء، وما من شيء إلا وهو مخلوق مربوب له سبحانه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في إعلام الموقعين (٥/ ٣٠٣ - ٣٠٤): "بل الأسباب محل حكم الله ورسوله، وهي في اقتضائها لمسبَّباتها شرعًا على وزان الأسباب الحسية في اقتضائها لمسبَّباتها قدرًا، فهذا شرع الرب تعالى وذلك قدره، وهما خلقه وأمره، والله له الخلق والأمر، ولا تبديل لخلق الله ولا تغيير لحكمه، فكما لا يخالف سبحانه بالأسباب القدرية أحكامها، بل يجريها على أسبابها وما خلقت له؛ فهكذا الأسباب الشرعية لا يخرجها عن سببها وما شرعت له، بل هذه سنته شرعا وأمرًا وتلك سنته قضاء وقدرًا".

المسألة الثانية: الأسباب هي محل الحكمة.

خلق الله سبحانه وتعالى المخلوقات كلها على أتم ما يكون من التناسق والانتظام، فلا خلل ولا تفاوت، قال تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} [السجدة: ٧]، قال مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ: "أتقن كل شيء خلقه"(١).

وقال تعالى: {الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى} [الأعلى: ٢]. قال الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٢٤/ ٣١١): "الذي خلق الأشياء فسوى خلقها وعدلها، والتسوية التعديل".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير (١٤/ ٣٢٢): "أي خلق الخليقة، وسوى كل مخلوق في أحسن الهيئات".

---

(١) أخرجه ابن جرير (١٨/ ٥٩٨).

وكذلك شرعه سبحانه وتعالى، فإنه على أحسن ما يكون من الائتلاف والانسجام، كما قال تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]، قال قتادة: "أي قول الله لا يختلف، وهو حق ليس فيه باطل، وأن قول الناس يختلف"(١).

وقال الطبري رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٧/ ٢٥١): "أفلا يتدبر المبيتون غير الذي تقول لهم يا محمد كتاب الله، فيعلموا حجة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك، وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم، لاتِّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضًا بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلفت أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض".

وهذا التناسق والائتلاف مرجعه إلى صدوره عن الله ﷻ، بكونه منوطًا بالحكم مبنيًا على الأسباب.

وإناطته بالحكم سببها بناؤه على الأسباب؛ إذ لو قدر خلو المسبَّب عن الأسباب وإمكان وجوده بدونها؛ لفاتت الحكم والغايات التي قرنها الله به.

فالحكمة غاية الفعل، والأسباب طريقها ومجراها، لأن حقيقة الحكمة أن هذا الأمر سبب لهذا الأمر، فلولا الأسباب لما صح التعليل، ولانتفت الحكمة.

والحاصل أن الله ﷻ خلق المسبَّبات وخلق أسبابها مرتبطةً بها لا انفكاك لها عنها، وجعل هذه الأسباب مظاهر حكمته، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعد، والرد عليهم.**

ارتباط الأسباب بمسبباتها لم يخالف فيه أحد من المنتسبين للإسلام من حيث الأصل، لكن وجد منهم من عارض بينها وبين التوكل، وهم المتصوفة، فجعلوا

---

(١) أخرجه ابن جرير (٧/ ٢٥١).

التوكل ترك الأسباب.

قال سَهْل بن عبد الله التسْتري كما في قوت القلوب (٢/ ٨): "المتوكل إذا رأى السبب فهو مدع"، أي غير صادق فيما ادعاه من توكل.

ونحوه كذلك عن أبي يعقوب السُّوسِي كما في قوت القلوب (٢/ ٧).

وروى القشيري كما في الرسالة القشيرية (٢٩٧) عن ذي النون المصري أنه سئل عن التوكل فقال: "خلع الأرباب وقطع الأسباب".

وسئل أبو عبد الله القُرَشي في الرسالة القشيرية (٢٩٨) عن التوكل فقال: "ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك".

وللمتصوفة في ذلك من الأقوال والقصص الشيء الكثير.

والحق أن التوكل من جملة الأسباب المؤدية إلى المراد، بل هو من أعظم الأسباب، والتوكل الصحيح لا ينافي اتخاذ الأسباب المشروعة.

قال ابن القيم في الفوائد (١٢٥): "فإن التوكل من أقوى الأسباب في حصول المراد ودفع المكروه، بل هو أقوى الأسباب على الإطلاق".

وهؤلاء لا يمكنهم طرد قولهم، إذ لا بد لهم من الإتيان بالأسباب من طعام وشراب ونوم ونكاح وغيرها.

(باب للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥): "ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسبَّبه؛ ليس علامة محضة".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ١٢): "بل جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون إن العبد فاعل لفعله حقيقة... وهم لا ينكرون تأثير الأسباب

الطبيعية؛ بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب وينبت النبات بالماء، ولا يقولون إن القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقرون أن لها تأثيرًا، لفظًا ومعنًى".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٤٢٩): "وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ما سواه مخلوق له وهو أثر قدرته ومشيئته"

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رفع الشبهة والغرر (٢٦): "والحاصل أن الأسباب وتأثيرها بمشيئة الله مما لا ينكر وإن كان الله تعالى هو خالق السبب والمسبب".

* **الأدلة على القاعدة.**

تضمنت هذه القاعدة جزئيتين:

الأولى: تأثير السبب.

الثانية: أنه غير مستقل بالتأثير.

أما الجزئية الأولى، فيدل على هذه القاعدة ما يدل على القاعدة السابقة من أدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والفطرة والحس والعقل، إذ هذه القاعدة متممة ومكملة لها.

ووجه الدلالة منها أن إثبات سببيتها يقتضي إثبات أنها مؤثرة، إذ لا معنى لكونها سببًا لا في اللغة ولا في الشرع ولا في العقل ولا في الحس ولا في الفطرة؛ إلا أنها مؤثرة.

أما في اللغة، فلما تقدم من أن السبب هو ما يتوصل به إلى الشيء، كالدلو لماء البئر، والسُّلَّم للسطح، ومعلوم أنه لولا الدلو والسُّلَّم لما تمكن الفاعل من أخذ الماء وارتقاء السطح، فدل على أنهما مؤثرين في ذلك.

وأما في الشرع، فلأن الشارع رتب الأحكام على أسبابها في الدنيا والآخرة؛ فرتب

القصاص على القتل، والضمان على الإتلاف، واستحقاق الغنائم على القتال، ولو لم تكن هذه الأسباب مؤثرة في مسبَّباتها مقتضية لها لما كان لهذا الترتيب معنى، وللزم منه الطعن في حكمة الله سبحانه وتعالى وعدله، وأنه ﷻ يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة، ولذلك كان من نفى الأسباب نافيًا للحكمة، وواصفًا الله ﷻ بما ينافي عدله.

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صيد الخاطر (٦٣): "فإذا جعل الشرع الأمور منوطة بالأسباب، كان إعراضي عن الأسباب دفعًا للحكمة".

وأما في العقل، فلأن السبب مع مسبَّبه كالشرط مع مشروطه، لا يمكن أن يتأخر الشرط عنه، كما لا يمكن أن يوجد المشروط بدونه.

فكذلك السبب؛ لا يمكن أن يتأخر عن المسبَّب فيوجد المسبَّب ولمَّا يوجد السبب بعد، كما لا يمكن أن يوجد المسبَّب بدون سببه أصلًا.

وهذا يدل ضرورةً على أنه مؤثر، إذ لو كان مجرد علامة على المسبَّب غير مؤثر فيه لأمكن وجود المسبَّب مع تأخره عنه، لأن علامة الشيء يصح تأخرها وتقدمها عليه، كما يصح وجوده من دونها، وهذا ظاهر البطلان.

وأما في الحس، فلأننا نشاهد أسبابًا سلبت قواها المؤثرة فلم توجد مسبَّباتها - مع عدم خروجها عن مطلق السببية -، كماء الرجل العقيم، فهو باق على سببيته، لكنه سلب خاصية الإخصاب، فلم يعد مؤثرًا في الحمل، فلذلك لا يحصل الحمل حتى مع وجوده.

ولو كان الماء غير مؤثر أصلًا في حصول الحمل، بل هو علامة عليه لما تخلف الحمل، ولما كان لسلب خاصيته أثر في ذلك.

وأوضح منه ما قصه الله سبحانه علينا من قصة إبراهيم وإلقائه في النار، وانقلابها

عليه بردًا وسلامًا، كما قال تعالى: {قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (٦٨) قُلْنَا يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ} [الأنبياء: ٦٨، ٦٩].

فلم تخرج النار عن كونها نارًا، ولكن سلبت خاصيتها وقوتها فلم تؤثر بالإحراق، بل وانقلبت إلى ضده من البرد.

وأما في الفطرة، فلأن المؤاخذة بالذنب أمر مستقر في فطر الخلق، فلا ينفع المسيءَ اعتذارُه بكون فعله مجرد أمارة على حصول الإساءة، وليس له تأثير فيها، بل يزيده ذلك جرمًا ويكون سببًا لمزيد العقوبة عليه، لكونه استخف بفطر الناس وعقولهم، ولو كان صادقًا في كونه غير مؤثر في الإساءة لعُذر ولم يعاقَب.

وأما الجزئية الثانية، فيدل عليها الكتاب والسنة والإجماع والحس.

أما الكتاب: ففي مثل قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ} [المدثر: ٥٥، ٥٦].

فذكرهم لا يمكن وجوده - مع إتيانهم بأسبابه - إلا أن يشاء الله، ولو كان سببًا تامًا لما توقف على المشيئة.

وقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٣٠) يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} [الإنسان: ٣٠، ٣١].

فأخبر سبحانه أن مشيئة العبد - التي هي سبب من أسباب الفعل - متوقفة في حصولها على مشيئة الله ﷻ، وأنها لا يمكن أن تحصل بدونها.

وهذا من أظهر ما يكون من الدلالة، لأنه إذا كان السبب متوقفًا في وجوده على مشيئة الله، فتوقف تأثيره على المشيئة من باب أولى.

وأما السنة، فمثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة،

فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئًا)[١].

فقيد النبي ﷺ نيل الموحدين لشفاعته في الآخرة - التي هي سبب لمغفرة الذنوب ونيل الخيرات - بمشيئة الله ﷻ، فدل على أنها سبب غير تام، وهذا مع كونها من أقوى الأسباب في تحقيق مسبَّبها - كما لا يخفى - والله المستعان.

بل قيد النبي ﷺ وجود السبب نفسه الذي هو تخبئة الشفاعة إلى يوم القيامة بمشيئة الله - كما في لفظ آخر للحديث - بقوله: (فأريد إن شاء الله أن أختبي دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة)[٢].

فإذا كان السبب لا قيام له بنفسه، ولا وجود بغير مشيئة الله، فكيف يكون له تأثير تام في مسبَّبه إلا بمشيئته ﷻ؟

وأما الإجماع، فممن حكاه شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١١٥):"... وليس شيء من الأسباب مستقلًا بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه، وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى... وهذا الذي عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها".

وأما الحس: فلأننا نشاهد تخلف المسبَّبات مع انعقاد أسبابها، ولو كانت أسبابها موجبة لها بمجردها لما تخلفت.

* **شرح القاعدة**.

هذه القاعدة مرتبطة بالقاعدة السابقة ومتممة لها، إذ من مقتضى إثبات سببية الشيء إثبات أنه مؤثر؛ إذ لا معنى للسبب إلا أن يكون مؤثرًا في مسبَّبه - كما تقدم -.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة (٨/ ٦٧) ح (٦٣٠٤)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته (١/ ١٨٩) ح (١٩٩).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة (٩/ ١٣٩) ح (٧٤٧٤).

وقبل الشروع في بيانها لا بد من بيان معنى التأثير.

التأثير لغةً: مصدر أثر، وهو: إبقاء الأثر في الشيء. يقال: أثَّر في الشيء: أي ترك فيه أثرًا، والأثر هو بقية الشيء والجمع آثار وأُثُور.

وهذه القاعدة متضمنة لمسائل أربع:

المسألة الأولى: ثبوت تأثير الأسباب.

والكلام فيها في مقامين، عام وخاص.

أما المقام العام: فهو في ثبوت تأثير الأسباب على وجه العموم.

فقد خلق الله المخلوقات وأودع فيها قوى وطبائع؛ فجعل في الماء قوة التبريد، وفي النار قوة الإحراق، وفي الطعام قوة الإشباع وهكذا، ولهذه القوى خصيصة وهي أنها ذاتية في الشيء؛ فالإبصار في العين وصف ذاتي لها؛ فهي مبصرة بخلقتها التي خلقها الله عليها.

فالتأثير المراد هنا هو التأثير الكامن في الأسباب، قبل أن تلاقي مسبَّباتها؛ وهذا هو التأثير بالقوة، فإذا لاقتها، أثرت فيها تأثيرًا خاصًّا، وهو:

المقام الخاص: التأثير بالفعل، وهو تأثير السبب في المسبَّب المعين على وجه الخصوص.

فإن النار مثلًا إن لاقت محلًّا يصلح لأثرها أثرت فيه بالإحراق، والإحراق قوة فيها، وكذا الطعام؛ فيه قوة الإشباع، فإذا أكل أثَّر في الآكل بالإشباع.

وإثبات تأثير الأسباب هو معنى كونها ليست علامة محضة، وسيأتي في المطلب القادم حكاية هذا القول عن طائفة من أهل الأهواء.

المسألة الثانية: مقدار التأثير.

إذا ثبت أن للأسباب تأثيرًا في المسبَّبات، فما مقدار هذا التأثير؟

وقبل الجواب على هذا السؤال لا بد من معرفة أن التأثير لفظ مشترك بين معنيين:

الأول: التأثير التام في المسبَّب، بحيث يلزم من وجودِه وجودُ المسبَّب ومن عدَمِه عدَمُه، وهذا معنى كونه علة تامة.

الثاني: التأثير الناقص أو الجزئي، بحيث لا يلزم منه وجود المسبَّب، بل قد يعدم مع وجوده.

والذي يثبت للأسباب من ذلك الثاني دون الأول، إذ لا مؤثر تام إلا مشيئة الله ﷻ، وما عداها فلا يعدو أن يكون مجرد سبب أو جزء سبب من أسباب كثيرة يكون بها الفعل، وهذا السبب لا بد له مع المعاونة من صرف الموانع.

فالأسباب لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من وجود المعاون ودفع المانع.

فالماء سبب للزرع، وهو جزء من مجموعة أسباب كصلاح التراب واعتدال الهواء ووجود نور الشمس وغير ذلك، وله موانع كفساد البذر، وشدة الحرارة وغير ذلك مما لا يحصى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٥٦): "فالسبب لا يستقل بنفسه، بل لا بد له من معاون ولا بد أن يمنع المعارض المعوق له، وهو لا يحصل ويبقى إلا بمشيئة الله تعالى".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في الفوائد (٧١): "قاعدة: ليس في الوجود الممكن سبب واحد مستقل بالتأثير، بل لا يؤثر سبب البتة إلا بانضمام سبب آخر إليه، وانتفاء مانع يمنع تأثيره".

بل السبب نفسه من نعم الله سبحانه وتعالى، وهو المتفضل به، كما أن المسبَّب من نعمه، وهو ﷻ قادر على الإنعام بالمسبَّب بدون هذا السبب، أو بدون غيره من

الأسباب، وهو قادر كذلك على سلب سببيته، وكذا معارضته بمانع، بل قادر على أن يرتب عليه ضد مقتضاه.

وهنا مسألة مهمة، وهي إن كان المقدور قد سبق فما فائدة الإتيان بالسبب؟

والجواب أن هذا المقدور قد قدر بأسبابه ولم يقدر مجردًا عنها، فكل من الأسباب والمسببات قد سبق بها القدر، فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور، وهذا كما قدر الشبع بالأكل، والري بالشرب، وقدر الولد بالوطء، وقدر دخول الجنة بالأعمال، وقدر دخول النار بالأعمال.

المسألة الثالثة: ثبوت تأثير الأسباب لا ينافي التوحيد، بل يقرره ويؤيده.

أما كون ذلك لا ينافي التوحيد فلأمور:

الأول: أن هذه الأسباب إنما وجدت بإيجاد الله سبحانه لها ولولا مشيئته لها لما وجدت.

الثاني: أنه سبحانه هو الذي نصبها طرقًا موصلة إلى مسبباتها، وهو سبحانه الذي أودع فيها القوة التي بها تؤثر في مقدورها، فالكل منه سبحانه.

الثالث: أن تأثيرها ليس تامًّا، بل ناقصٌ جزئيٌّ، وهو محتاج مع ذلك إلى أسباب أخرى معينة، ومحتاج إلى دفع الموانع، وما كان كذلك امتنع أن يكون له من نفسه شيء.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٣٥): "ويا لله العجب! إذا كان الله خالق السبب والمسبب، وهو الذي جعل هذا سببًا لهذا، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته، منقادة لحكمه، إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم، وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلَّى بينها وبين اقتضائها

لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا؛ فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد، وأي شرك يترتب على ذلك بوجه من الوجوه؟".

وأما كونه مقررًا للتوحيد، فلأمور كذلك:

الأول: أن الأسباب هي دلائل التوحيد، فبها عرف الله سبحانه، فعرفت ربوبيته، وعرفت أسماؤه وصفاته، وعرف استحقاقه للعبادة.

الثاني: أن الأسباب هي محل التوحيد، فبها يُعبد الله سبحانه ويُوحد، وبها يجازي على التوحيد.

فعاد أمر التوحيد إلى الأسباب، ولذلك كان القرآن - الذي أنزل لتقرير التوحيد، وكل آية فيه متضمنة للتوحيد شاهدة به داعية إليه - مملوءًا بذكر الأسباب، بل هو من أعظم الكتب إثباتًا للأسباب.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (٣/ ٤٠٨): "وبالأسباب عرف الله، وبها عُبد الله، وبها أطيع الله، وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبه ودينه وأقاموا دعوته، وبها أرسل رسله وشرع شرائعه، وبها انقسم الناس إلى سعيد وشقي، ومهتد وغوي".

المسألة الرابعة: ثبوت تأثير الأسباب لا يعني الاعتماد عليها.

إذا ثبت أن للأسباب تأثيرًا في مسبباتها، وأنه لا بد من الأخذ بها، وأن الاستغناء عنها ممتنع؛ فيجب أن يعلم أنه لا يجوز الركون إليها والاعتماد عليها في تحصيل المسببات دون الله سبحانه، فلا يطمئن إليها ولا يثق بها ولا يرجوها ولا يخافها، بل يأتي بها، مع اعتماد القلب على خالقها وهو الله عَزَّ وَجَلَّ.

وذلك لأن هذه الأسباب لا تعدو كونها جزءًا من أسباب الفعل، والسبب التام والعلة الحقيقية هي مشيئة الله سبحانه، وإذا شاء الله أوجد المسبب بدون هذا السبب،

بل إذا شاء سبحانه جعله على ضد مقتضاه - كما تقدم -.

فها هنا أربع مراتب:

الأولى: الاعتماد على الأسباب، والالتفات بالقلب إليها.

الثانية: محوها من أن تكون أسبابًا وإنكارها.

الثالثة: الإعراض عنها وإهمالها.

الرابعة: الإتيان بها، وتنزيلها منازلها، ومدافعة بعضها ببعض، وتسليط بعضها على بعض، مع تعلق القلب بخالقها سبحانه دونها.

فالأولى: شرك في التوحيد، والثانية: نقص في العقل، والثالثة: مخالفة للشرع وقدح فيه، والرابعة هي مقتضى التوحيد والشرع والعقل.

وهذا معنى قول بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، وإنما التوكل والرجاء معنى يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع[1].

والحاصل أن الأسباب مؤثرة على الحقيقة في إيجاد مسبباتها تأثيرًا ناقصًا غير تام، وأن إثباتها غير قادح في التوحيد بل مقررٌ له، وأن الواجب تنزيلها منزلتها بلا وكس ولا شطط، والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة والرد عليهم.**

---

(١) انظر: منهاج السنة (٥/ ٣٦٦)، ومدارج السالكين (١/ ٢٤٣ - ٢٤٤)، ومفتاح دار السعادة (٣/ ٣٧٧ - ٣٧٨).

وممن قال ذلك: أبو حامد الغزالي، انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٢٣٨)، وابن الجوزي كما نقله عنه شيخ الإسلام في مواضع منها: منهاج السنة (٥/ ٣٦٦)، وبغية المرتاد (٢٦٢).

خالف أهل السنة في هذه القاعدة: الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة.

أما الفلاسفة؛ فمذهبهم أن السبب مقتض ضرورةً لمسببه، وأنه يصدر عنه بلا اختيار ولا إرادة.

وهم يبنون مذهبهم في الأسباب على نظرية الفَيْض أو الصُّدُور الأفلوطينية، والصدور والفيض مصطلحان مترادفان، فالفيض هو: القول بأن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار فيضًا متدرجًا، والصدور هو: فيض الموجودات عن الواحد أو الخير، لأن الواحد عندهم يحدث العقل، ثم يحدث النفس، والعالم، والموجودات الفردية، على سبيل التتابع، مرتّبة بعضها فوق بعض.

فنظرية الفيض عند الفلاسفة مقابلة لعقيدة الخلق عند أهل الأديان، فعند هؤلاء أن الله سبحانه خلق العالم، وعند الفلاسفة أن العالم فاض عنه بلا إرادة ولا مشيئة منه لذلك.

قال الفَارَابي كما في آراء أهل المدينة الفاضلة (٥٥): "القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه: والأول هو الذي عنه وُجد، ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له؛ لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو".

وقد حكى ابن رشد اتفاق الفلاسفة فقال في تهافت التهافت (٣٧٢ - ٣٧٣): "وأما كون المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدًا، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل

يؤم فعلًا واحدًا، كالحال في بدن الحيوان المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحدًا وموجودًا بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول؛ فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد".

وكون الوجود يفيض عن الباري سبحانه بالطبع لا بقصد منه لا ينافي معرفته به ورضاه، قال ابن سينا كما في النجاة (٢/ ١٣٢): "وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضًا منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؛ فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلًا محضًا ومبدأ أولَ، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه... فالأول راض بفيضان الكل عنه".

فالفلاسفة يرون أن علم الله سبحانه سبب الموجودات، ويرون أن علمه سبحانه بالأشياء كُلِّيٌّ لا يتغير، قال ابن سينا كما في التعليقات (١١٦): "العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات، فلا يجوز على علمه التغيير".

فبناء على علمه صدر عن ذاته العقل الأول، ثم عن العقل الأول العقل الثاني وهكذا، إلى أن وصلت السلسلة إلى العقل العاشر الذي هو الفعال، فصدور الأشياء كان على حسب نظام الكون الصادر عن ذاته، على حسب علمه بواسطة العقول إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي يدبر المخلوقات، فبناء على ذلك كان اقتضاء السبب لمسببه ضروري وإلا لزم القدح في علمه تعالى.

قال ابن سينا كما في النجاة (١٣٦ - ١٣٧): "وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معًا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل... وكذلك الحال في عقل عقل وفلك

فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا".

فعند الفلاسفة أن مدبرنا هو العقل الفعال لا الرب سبحانه، بل يزيد الفارابي على ذلك بأن يزعم أن العقل الفعال هو جبريل عليه السلام فيقول كما في السياسة المدنية (٣٢): "والعقل الفعال فِعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى... والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء".

فأصل شبهتهم في ذلك قولهم بالفيض وصدوركل شيء عن الشيء الذي قبله دون إرادة واختيار، فالنار تحرق بطبعها والماء يروي بطبعه والإحراق والإرواء ضروريان لازمان لا يمكن تخلفهما، وقولهم بالاقتضاء الضروري كان نتيجة لنفيهم علم الله سبحانه بالجزئيات، وزعمهم بأن علمه كلي لا يتغير - كما تقدم -.

وقد فرق الفلاسفة بين الإنسان وسائر الموجودات في ذلك، قال ابن رشد في تهافت التهافت (١١٥): "جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة ونحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غايتها التي من أجلها خلقت، وذلك بيِّن؛ أما جميع الموجودات فبالطبع، وأما الإنسان فبالإرادة".

ولا يعكر على هذا التقرير ما قاله الفارابي في "مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم": "قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك، لكنها ممكنة على الأكثر؛ لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنيين: أحدهما: تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع المعنيان؛ لم يحصل فعل ولا أثر البتة، كما أن النار وإن كانت محرقة؛ فإنها متى ما لم تجد قابلًا متهيًا للاحتراق لم يحصل

الاحتراق، وكذلك الأمر في سائر ما أشبههما، وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعًا أتم؛ كان الفعل أكمل، ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية".

وذلك لأن الخصومة مع الفلاسفة ليست في تأثير الأسباب بما أودعه الله سبحانه فيها من قوى وطبائع، فهذا شيء وافقوا فيه أهل السنة، وإنما في كون هذا التأثير من نفسها، وليس لمشيئة الله سبحانه فيها أثر، ومن هنا فارق قولُ المعتزلة قولَ الفلاسفة، فالمعتزلة يثبتون مشيئة الله سبحانه وخلقه - لما سوى أفعال العباد - كما سيأتي.

ووجه آخر وهو أن كون السبب مقتض لمسببه ضرورة لا ينافي في حقيقة الأمر اشتراط وجود المحل، فالقول إن الإحراق في النار ضروري لا ينافي أنه يلزم وجود ما تحرقه النار من خشب أو قطن ونحوه، وإنما ينافي تخلفَ الإحراق عند وجود المحل وانتفاء المانع كما تخلف الإحراق في قصة إبراهيم عليه السلام، فعلى تقريرهم أنه يجب أن تحرق النارُ إبراهيم، لأنهم لا يثبتون مشيئة الله سبحانه ولا إرادته ولا خلقه للإحراق، وعند أهل السنة جاز ذلك لتخلف الشرط الأصلي والسبب التام وهو مشيئة الله سبحانه.

والقول بالفيض وما بني عليه من الاقتضاء الضروري بين الأسباب والمسببات كلاهما باطل من كل وجه وهو مناف لأصل الدين ومضاد لربوبية الله سبحانه وشمول علمه وكونه الخالق لكل شيء وأنه لا شيء إلا بإرادته.

وأما المعتزلة؛ فمذهبهم في الأسباب وتأثيرها موافق - فيما ظهر لي - في الجملة لمذهب أهل السنة، فإنهم يقرون بما أودع الله من قوى وطبائع في الأشياء، فيقرُّون أن في النار قوة تحرق بها ما تلاقيه مما يصلح للإحراق، وأن في الطعام قوة الإشباع، وهكذا، وأن ذلك بمشيئة الله سبحانه وخلقه.

قال القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ١٦٩): "السبب يوجب المسبب إذا احتمله المحل، ولا يوجب إذا لم يحتمله".

وقال أيضًا في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٨٥): "إن الأصل في السبب أن يوجب المسبب إذا كان المحل محتملًا له، وإنما نعدل عن ذلك بدلالة".

والإيجاب في كلامه هذا والذي سبقه، وكذا ما سيأتي في كلام الأشعري عنهم: المقصود به إثبات تأثير السبب في مقابل قول الأشاعرة النافين لذلك، وإلا فلا يوجد من المعتزلة من قال بأن السبب بمجرده موجب لحصول المسبب - فيما أعلم - والله أعلم، وقد سبقت الإشارة إلى مخالفة مذهبهم لمذهب الفلاسفة قريبًا.

ففي كلام القاضي أن للسبب شروطًا وموانع، وهذا - مع ما هو معروف من مذهبهم من إثبات مشيئة الله سبحانه وخلقه - يثبت تأثير السبب وينفي كونه علة تامة.

إلا أن مخالفة المعتزلة لأهل السنة في باب الأسباب إنما هي في جعلهم قدرة العبد ومشيئته علة تامة لفعله، وأنه لا مدخل لمشيئة الرب وخلقه في ذلك، ولم يجعلوا قدرة العبد ومشيئته أسبابًا من جملة أسباب تؤثر بمشيئة الله في إيجاد المسبب.

فمذهبهم في هذا مبني على مذهبهم في خلق الأفعال، وقد تقدم إبطاله وبيان أن قدرة العبد ومشيئته لا تعدو كونها جزءًا من أجزاء السبب الذي يخلق الرب سبحانه به فعل العبد.

إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في الفعل المتولد، بناء على اختلافهم في فاعله، فمن أثبت التوليد وهم جمهور المعتزلة؛ ألحقه بالفعل المباشر، وجعل مشيئة العبد وقدرته موجبة له وعلة تامة فيه، ومن نفى التوليد نفى ذلك.

قال الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ في مقالات الإسلاميين (٢/ ٩٧): "واختلفوا [أي المعتزلة] في السبب، هل هو موجب للمسبب أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها.

وقال الجبائي في التمهيد (٦٢): السبب لا يجوز أن يكون موجبًا للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده".

وذهب الأشاعرة إلى إنكار تأثير الأسباب، ونفوا أن يكون للأشياء في نفسها قوى وطبائع تؤثر في مسبباتها، وقالوا بأن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة اقتران عادي، أي أن الله سبحانه أجرى العادة أن يوجد المسبب عند وجود سببه لا به.

وقد قرر هذا الباقلاني ومما قاله: "فأما ما يهذون به كثيرًا من أنهم يعلمون حسًّا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب؛ فإنه جهل عظيم".

وقال الغزالي في تهافت الفلاسفة (٢٤٠ - ٢٤١) في مناقشة قول الفلاسفة بالطبع: "فما الدليل على أنها [أي الأسباب] الفاعل؟! وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها... فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به".

وقال الجرجاني في التعريفات (١٢١) في تعريف السبب في الشرع: "عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه".

كما نقل اتفاق الأشاعرة على هذا، فقال في شرح المواقف (٢/ ٣٠ - ٣١): "فإن كثيرًا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلًا، ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن؛ علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئًا آخر غير الملاقاة،

وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد؛ علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول، مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداءً من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير، وأنت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة".

وقال السنوسي في شرح السنوسية (١٣٧): "ومنها تعلم أن اختياره سبحانه وتعالى لإيجاده ممكنًا مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا إيجاد الشبع مع الأكل، والري مع الشرب، والإحراق مع النار، وتفريق الأجزاء مثلًا مع حد السيف وحز العضو، والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر؛ لا يدل جميع ذلك على أن لتلك الأمور المقارنة تأثيرًا فيما اقترنت به لا استقلالًا ولا معاونة، بل وجودها وعدمها بالنسبة للتأثير سواء، وإيجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كإيجاده له تعالى منفردًا بدون مقارنة ممكن آخر".

وقال البيجوري في تحفة المريد (١٦٧): "ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئًا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع... ومن اعتقد أن المؤثر هو الله، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلى الكفر... ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازمًا عاديًّا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى".

وهذا عندهم شامل للأسباب القدرية والشرعية، قال الجرجاني في شرح المواقف (٨/ ١٥٤ - ١٥٥): "وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال

الاختيارية؛ فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال".

وقد ترتب على إنكار الأشاعرة لتأثير الأسباب مسائل منها:

الأولى: نفيهم تأثير قدرة العبد ومشيئته في الفعل، وقد تقدم ذلك.

الثانية: نفيهم للحكمة، وزعمهم أن الله يفعل لمحض الإرداة وصرف المشيئة، يعني نفي السببية في أفعال الله سبحانه.

وقد تقدم الكلام على هاتين المسألتين.

الثالثة: نفيهم لصفات الأفعال من حسن وقبح، وزعمهم أن ذلك إنما يكون بالشرع فقط، وسيأتي ذلك في موضعه بعون الله.

وقد استدل الأشاعرة على قولهم بشبه منها:

أولًا: أن إثبات تأثير الأسباب قدح في القدرة الإلهية، إذ لا مؤثر غيرها.

ثانيًا: أن إثبات الأسباب يعارض دليل الجواهر الفردة، ويفتح الباب أمام زندقة الفلاسفة القائلين بالطبع(١).

---

(١) يخصص المتكلمون اسم الجوهر، بالجوهر الفرد المتحيز، الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا، فالجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ، وقد قال بإثبات الجوهر الفرد كثير من المتكلمين.

وزعم أبو المعالي كما في الشامل (١/ ٤٩): أن المسلمين متفقون على ذلك، حيث قال: "اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزيها حتى تصير أفرادًا، وكل جزء لا يتجزأ، فليس له طرف واحد شائع لا يتميز".اهـ.

وظنوا أن القول بإثبات الصانع، وبأنه خلق السماوات والأرض، وبأنه يقيم القيامة، ويبعث الناس من القبور، لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلًا للإيمان بالله واليوم الآخر، كما في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٠)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٩).

ومصطلح الجوهر الفرد لم يقل به أحد من سلف الأمة، بل جمهور الأمة حتى من =

=

طوائف أهل الكلام، ينكرون الجوهر الفرد، وينفون تركب الأجسام منه، وابن كلاب إمام أتباعه هو ممن ينكره.

ونفى الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام، وأهل الفلسفة، كالهشامية والنجارية، والضرارية، وكثير من الكرامية كما درء التعارض (١/ ٣٠٣).

وقال النظام، والفلاسفة، بأن الأجزاء تتجزأ إلى ما لا نهاية، كما في الشامل (١/ ٤٩).

والذين نفوا الجوهر الفرد من الكلابية، والكرامية، وغيرهم، لا يقولون بقول النظّام والفلاسفة.

والتحقيق كما يقول شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٤ - ٢٨٥): أن كلا المذهبين باطل، والصواب ما قاله من الطائفة الثالثة، المخالفة للطائفتين، أن الأجسام إذا تصغرت أجزاؤها، فإنها تستحيل، كما هو موجود في أجزاء الماء، إذا تصغر فإنه يستحيل هواءًا أو ترابًا، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة - كما يقوله المثبتون له - فإن هذا باطل، بما ذكره النفاة من أنه لا بد أن يتميز جانب له عن جانب، ولا يكون قابلًا للقسمة إلى غير نهاية، فإن هذا أبطل من الأول، بل يقبل القسمة إلى حد، ثم يستحيل إذا كان صغيرًا، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدودًا بحد واحد، بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعًا من القسمة، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه، وبالجملة فليس في شيء منها قبول القسمة إلى غير نهاية، بل هذا إنما يكون في المقدرات الذهنية، فأما وجود مالا يتناهى بين حدين متناهيين فمكابرة، وسواء كان بالفعل أو بالقوة، ووجود موجود لا يتميز جانب له عن جانب مكابرة، بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام، فلا يقبل شيء منها انقسامًا لا يتناهى، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي إلى حد تقف عنده، ولا تذهب إلى أبعاد لا تتناهى" ا. هـ

وهذا ما أثبته العلم الحديث، حيث إن الذرة في العلم الحديث تقابل الجوهر الفرد عند المتكلمين، وقد أثبت أن لهذه الذرة نواة أصغر منها بآلاف المرات، وأن هذه النواة تنقسم، ويولد انقسامها طاقة هائلة.

ومثبتو الجوهر الفرد قولهم باطل من وجوه:

الأول: أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام، أن الرسول، والصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين، لم يبنوا شيئًا من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد، ولا انتفائه، وليس المراد بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية، يعبر بها

=

أما شبهتهم الأولى، فمردودة من وجهين:

الأول: أن التأثير لفظ مشترك، يراد به التأثير التام الذي لا يتخلف، ويراد به التأثير الناقص الجزئي، والمراد بتأثير السبب الثاني لا الأول، إذ المؤثر التام هو مشيئة الرب سبحانه وقدرته؛ فإثبات هذا التأثير للسبب لا يقدح في القدرة الإلهية، ولا يترتب عليه

=

عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات، وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة، والنفاة، بلفظ الجوهر الفرد، لم يبن عليها أحد من سلف الأمة، وأئمتها، مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكمًا علميًا ولا عمليًا. وقد أطبق أئمة الإسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض.

الوجه الثاني: أن "هؤلاء الذين ادعوا توقف الإيمان بالله، واليوم الآخر، على ثبوته، قد شكوا فيه، وقد نفوه في آخر عمرهم؛ كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري، وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني، وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبدالله الرازي، فإنه في كتابه بعد أن بين توقف المعاد على ثبوته، وذكر ذلك غير مرة في أثناء مناظرته للفلاسفة، قال في المسألة لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد:.. واعلم أنا نميل إلى التوقف في هذه المسألة، بسبب تعارض الأدلة، فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقف فيها، فنحن أيضا نختار التوقف" بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٣).

الوجه الثالث: دعواهم أن هذا قول جمهور متكلمي المسلمين غير صحيح، بل هو قول أبي الهذيل العلاف، ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة، والذين أخذوا ذلك عنهم.

وقد نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من أثبته، بل الأئمة فيهم أكثر منالأئمة في أولئك، فنفاه حسين النجار وأصحابه، وضرار بن عمرو وأصحابه، ونفاه أيضا هشام بن الحكم وأتباعه، وهو المقابل لأبي الهذيل، فإنهما متقابلان في النفي والإثبات، ونفته الكلابية، ونفاه أيضا طائفة من الكرامية ونفاه ابن الراوندي، فهذا يدل بجلاء على بطلان القول بالجوهر الفرد، وبطلان ما بنوا عليه من مسائل في العقيدة.

محذور.

الثاني: أن القوى والطبائع التي تؤثر في المسببات هي خلق للرب سبحانه وبقدرته ومشيئته وجدت، فكيف تكون مضادة لقدرته ومشيئته؟!

وأما شبهتهم الثانية؛ فردها من وجوه:

الأول: أن دليل الجواهر المفردة دليلٌ متعقَّب منتقد، قد أنكره بعض المتكلمين وتوقف فيه آخرون، وهو منقوض من وجوه كثيرة، منها:

- أنه طريق مبتدع في الدين لم يكن عليه سلف الأمة، وهو عريٌّ عن الدليل الصحيح.

- أنه - كغيره من طرق أهل الكلام والفلسفة - طريق شائك طويل وعر، ومقدماته تدور بين الاشتباه والخفاء بحيث لا يدركها إلا الأذكياء، وما كان كذلك لا يصح أن يجعل دليلًا لما هو فرض عيني على كل مسلم.

- أنه مع ذلك غير موصل إلى عين المقصود، بل غايته إثبات محدث لا على التعيين، وهذا ما لا يفي بالمقصود، ولو سلم إيصاله إلى أن المحدث الله سبحانه؛ فإنه لا يوصل إلى المقصود من ذلك، وهو إفراده سبحانه بالعبادة التي هي مقصود الخلق.

الثاني: أنه لا يلزم من إثبات تأثير الأسباب قول الفلاسفة القائلين بالطبع؛ إذ بينهما وسط حق، وهو إثبات السبب سببًا، أي أنه مؤثر تأثيرًا ناقصًا.

الثالث: أنه لو سلم أن إثبات تأثير السبب يبطل هذا الدليل، فليس في ذلك ما يقدح في ربوبية الله سبحانه، إذ ذلك مما تضافرت عليه أدلة المنقول والمعقول والفطر والحس، وعدم الدليل المعين لا يعني عدم المدلول، لكن الأشاعرة لما اعتمدوا في إثبات وحدانية الرب على هذا الدليل؛ كان في إبطاله سدًّا لباب إثبات

الصانع عندهم، وفتحًا لباب الشرك والإلحاد.

ثم إن إنكار تأثير الأسباب يفضي إلى التسوية بينها وبين أضدادها، فلا يجعل للعين ميزة في نفسها عن الخد ولا للطعام ميزة في نفسه عن التراب، وهذا من أوضح الباطل.

وفي الحقيقة أنه لا دليل معتبر للأشاعرة في إنكارهم تأثير الأسباب، بل هم مخالفون بذلك لأدلة العقل والنقل والفطرة والحس، وقد قال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: "ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلًا".

وقال شيخ الإسلام مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٧): "قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع؛ فأضحكوا العقلاء على عقولهم".

(باب الهداية بيد الله)

الله يهدي من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله، وكل ذلك عن علم وحكمة.

هداية الله وإضلاله للخلق هي لبُّ مبحث القدر، وبيانها من وجهين، عام وخاص.

أما العام: فهو أن الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم.

عن عمرو بن دينار قال: سمعت عبد الله بن الزبير يقول في خطبته: "إن الله هو الهادي والفاتن"[1].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ: (٢/ ٩٠٠)، وابن وهب في القدر (٤٦)، والفريابي في القدر (٢٩٧)، واللالكائي في شرح أصول السنة (١٢٠١)، والبيهقي في القضاء والقدر (٤٩٦) وإسناده صحيح.

(تنبيه): إذا كان الاسم مشتقا من أفعاله القائمة به، فإن كان الفعل ورد مقيدا فإنه لا يلزم =

=

من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين؛ فجعل من أسمائه الحسنى (المضل، الفاتن، الماكر)؛ تعالى الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعالا مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة، والله أعلم».

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالا لم يتسم منها أسماء الفاعل؛ كـ (أراد، وشاء، وأحدث)، ولم يسم بـ (المريد والشائي والمحدث)، كما لم يسم نفسه بـ (الصانع والفاعل والمتقن)، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه؛ فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ- أقبح خطإ- من اشتق له من كل فعل اسما، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف فسماه (الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد)، ونحو ذلك».

وقال الشيخ حافظ حكمي: (اعلم أنه قد ورد في القرآن أفعال أطلقها الله عَزَّ وَجَلَّ على نفسه على سبيل الجزاء والعدل والمقابلة، وهي فيما سيقت فيه مدح وكمال، لكن لا يجوز أن يشتق له تعالى منها أسماء، ولا تطلق عليه في غير ما سيقت فيه من الآيات؛ كقوله تعالى: {إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم}، وقوله: {ويمكرون ويمكر الله}، وقوله تعالى: {نسوا الله فنسيهم}، وقوله تعالى: {وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم}، ونحو ذلك، فلا يجوز أن يطلق على الله تعالى (مخادع، ماكر، ناس، مستهزئ)، ونحو ذلك مما تعالى الله عنه، ولا يقال: الله يستهزئ ويخادع ويمكر وينسى على سبيل الإطلاق؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه تعالى (الماكر، المخادع، المستهزئ، الكائد) - فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هذه الأفعال؛ فاشتق له منها أسماء، وأسماؤه تعالى كلها حسنى؛ فأدخلها في الأسماء الحسنى وقرنها بـ (الرحيم، الودود، الحكيم، الكريم)، وهذا جهل عظيم؛ فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقا، بل تمدح في موضع وتذم في موضع، فلا يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقا، فلا يقال: إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزئ ويكيد، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء ويكفى بها، بل

=

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ في الطحاوية (١/ ١٣٧ -مع شرحها): "يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلًا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلًا".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (١/ ٢٢٩): "وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٧/ ٤٠٥): "الله تعالى هو الفعال لما يريد، الهادي من يشاء، المضل لمن يشاء لعلمه وحكمته وعدله".

وقال الشيخ السعدي في تفسيره (٣/ ١٢٩١): "يهدي من يشاء، وهو أعلم بمن يصلح للهداية فيهديه، ممن لا يصلح لها فيبقيه على ضلاله".

وقال السَّفَّاريني رَحِمَهُ اللهُ في لوامع الأنوار (١/ ٣٣٦): "الله تعالى إذا شاء هداية عبده يهتدي، وإذا أراد ضلاله وهلاكه يعتدي، فهو سبحانه الموفق لمن أراد له السعادة، والخاذل من شاء إبعاده، فالتوفيق والخذلان من الحكيم المنان".

=

إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى (المريد والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع)؛ لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم، وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها كـ (الحليم والحكيم والعزيز والفعال لما يريد)، فكيف يكون منها (الماكر والمخادع والمستهزئ).

ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى: الداعي، والآتي، والجائي، والذاهب، والقادم، والرائد، والناسي، والقاسم، والساخط، والغضبان، واللاعن، إلى أضعاف ذلك من التي أطلق تعالى على نفسه أفعالها في القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل.

والمقصود: أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق، فكيف من الخالق سبحانه وتعالى».

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع.

أما أدلة الكتاب فكثيرة جدًّا، ومنها قوله تعالى: {مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الأنعام: ٣٩].

وقوله تعالى: {مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} [الأعراف: ١٧٨].

وقوله تعالى: {قُلْ إِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ} [الرعد: ٢٧].

وقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [النحل: ٩٣].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ} [الإسراء: ٩٧].

وقوله تعالى: {مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا} [الكهف: ١٧].

وقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [فاطر: ٨].

وقوله تعالى: {ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ} [الزمر: ٢٣].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٣٦) وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ} [الزمر: ٣٦، ٣٧].

ومنها قوله تعالى: {قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ} [يونس: ٣٥].

وقوله تعالى: {أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [النمل: ٦٣].

ومنها قوله تعالى: {أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا} [النساء: ٨٨].

وقوله تعالى: {مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الأعراف: ١٨٦].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ} [الرعد: ٣٣].

وقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ} [النحل: ٣٧].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ} [الشورى: ٤٤].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ} [الشورى: ٤٦].

والآيات في هذا كثيرة جدًّا.

وأما أدلة السنة، فمنها حديث جابر رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يخطب الناس يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله، ثم يقول: (مَن يهدِه الله فَلا مُضلَّ لَه، ومن يضلل فلا هادي له...)[1].

وحديث النواس بن سمعان الكلابي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين، إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه، وكان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه)[2].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٩٢) ح (٨٦٧).

(٢) جزء من حديث أخرجه أحمد (٤/ ١٨٢)، وابن ماجه (١٩٩)، وابن أبي عاصم في السنة (٢١٩)، والنسائي في الكبرى (٧٧٣٨)، والدارمي في الرد على المريسي (ص ٤١٩)، والطبري في تفسيره (٦٦٥٥)، وابن حبان (٩٤٣)، والحاكم (١/ ٥٢٥، ٢/ ٢٨٩) و(٤/ ٣٢١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٣٤١)، والبغوي في تفسيره (١/ ٣٢٢)، وفي شرح السنة (٨٩)، وابن خزيمة في التوحيد (ص ٨٠)، والطبراني في الدعاء (١٢٦٢)، وفي الشاميين (٥٨٢) والحديث صححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، وقال ابن منده في الرد على الجهمية (٨٧): ثابت رواه الأئمة المشاهير ممن لا يمكن الطعن على واحد منهم، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ٢٧): هذا =

حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال لي رسول الله ﷺ: (قل اللهم اهدني وسددني، واذكر بالهدى: هدايتك الطريق، والسداد: سداد السهم)[١].

وحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: (اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كلانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم)[٢].

وقوله ﷺ يوم أحد لما انكفأ المشركون: (استووا حتى أثني على ربي)، فصاروا خلفه صفوفًا، فقال: (اللهم لك الحمد كله، اللهم لا قابض لما بسطت، ولا باسط لما قبضت، ولا هادي لما أضللت، ولا مضل لمن هديت، ولا معطي لما منعت، ولا مانع لما أعطيت، ولا مقرِّب لما باعدت...) الحديث[٣].

=

إسناد صحيح، وصححه العلامة الألباني في ظلال الجنة (٢١٩)، وصححه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١١٨٠)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٩/ ١٧٨): إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(١) أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل (٤/ ٢٠٩٠) ح (٢٧٢٥).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ٥٣٤) ح (٧٧٠).

(٣) جزء من حديث أخرجه أحمد (٢٤/ ٢٤٦)، والبزار (٣٧٢٤)، والنسائى فى الكبرى (١٠٤٤٥)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٩٩)، والبزار (١٨٠٠) (زوائد)، والطبرانى (٥/ ٤٧)، والحاكم (٣/ ٢٦) وغيرهم والحديث قال البزار: لا نعلمه مرفوعا إلا من حديث رفاعة، ولا رواه عن عبيد إلا عبد الواحد (تحرف في المطبوع: عبد الرحمن) وهو مشهور لا بأس به، روى عنه أهل العلم، وصححه الحاكم فتعقبه الذهبي بقوله: الشيخان لم يخرجا لعبيد وهو ثقة والحديث مع نظافة إسناده منكر أخاف أن يكون موضوعا، وقال الحافظ في نتائج الأفكار (٢/ ١٥٣) صحيح، وصححه العلامة الألباني

=

وحديث معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (إنما أنا مبلغ والله يهدي، وقاسم والله يعطي...)[1].

=

في صحيح الأدب المفرد، وقال في فقه السيرة (ص ٢٥٦ - ٢٥٧) متعقبا قول الحاكم على شرطهما، إنما هو صحيح فقط فإن فيه عبيد بن رفاعة ولم يخرج له الشيخان ثم نقل قول الذهبي (مع نظافة إسناده منكر) ثم قال: كذا قال ولم أعرف لقوله وجها، والله أعلم، هـ وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٤/ ٢٤٧): رجاله ثقات، عبيد الله بن عبد الله الزرقي، إنما هو عبيد بن رفاعة وهم في اسمه هنا مروان بن معاوية الفزاري، وقد جاء عنه على الجادة من طرق أخرى كما سيأتي في التخريج، ولد في حياة النبي ﷺ، وروى عنه جمع، ووثقه العجلي والذهبي، وذكره ابن حبان في "الثقات".

(١) أخرجه أحمد (٢٨/ ١٣٣)، والحديث صححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٦٢٨)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٨/ ١٣٣): صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف، أبو الزاهرية- وهو حدير بن كريب الحضرمي- لم يسمع من معاوية على الأظهر، فقد توفي على الصحيح سنة ١٢٩ هـ فبين وفاتيهما ٦٩ سنة. وقد اختلف فيه على صفوان- وهو ابن عمرو السكسكي- كما سيأتي في التخريج، وأشار إلى ضعفه البخاري في "التاريخ الكبير" ٧/ ١٠، فقال: وهذا لا يصح. أبو المغيرة: هو عبد القدوس بن الحجاج الخولاني. وقد سلف بنحوه بإسناد صحيح برقم (١٦٩١١).
وأخرجه البخاري في "تاريخه الكبير" ٧/ ١٠، والطبراني في "الكبير" ١٩/ (٩١٦) من طريق أبي المغيرة، بهذا الإسناد.
واختلف فيه على صفوان، فرواه بقية بن الوليد عند البخاري في "التاريخ الكبير" ٧/ ١٠، ويحيى البابلتي كما عند الطبراني في "الكبير" ١٩/ (٩١٤) كلاهما عنه (يعني عن صفوان)، عن عطية بن رافع أبي هزان، عن معاوية، به.
وبقية بن الوليد مدلس ويسوي، وقد عنعن، والبابلتي ضعيف. وأبو هزان: روى عنه جمع، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وترجم له البخاري في "التاريخ الكبير" ٧/ ١٠، وابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" ٦/ ٣٨٢، وقال: وقد أدرك معاوية.
ومن طريق أبي هزان كذلك رواه البخاري في "تاريخه الكبير" ٧/ ١٠، والطبراني ١٩/ (٩١٥) من طريق إسحاق بن إبراهيم بن العلاء الحمصي ابن زبريق، عن عمرو بن
=

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ كان يقول: (اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلني، أنت الحي الذي لا يموت والجن والإنس يموتون)(١).

وكل نص في القرآن والسنة في الختم والطبع ونحوهما فهو دليل على أن الله يضل من يشاء، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله.

وأما الإجماع، فممن حكاه:

- ابن القيم، قال رحمه الله في شفاء العليل (١/ ٢٢٩): "وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد".

- ابن الوزير، قال رحمه الله في إيثار الحق (١٦٩): "فالهداية من الله تعالى، وهو الهادي بإجماع المسلمين".

* **شرح القاعدة.**

=
الحارث -وهو ابن الضحاك الزبيدي-، عن عبد الله بن سالم الأشعري، عن محمد بن الوليد الزبيدي، عن فضيل بن فضالة، عنه (يعني عن أبي هزان)، عن معاوية. وهذا إسناد ضعيف أيضا، إسحاق بن إبراهيم بن العلاء الحمصي، ضعيف في روايته عن عمرو بن الحارث، وعمرو ابن الحارث وثقه ابن حبان فقال: مستقيم الحديث، غير أن الذهبي قال في "الميزان": تفرد بالرواية عنه إسحاق بن إبراهيم زبريق، ومولاة له اسمها علوة، فهو غير معروف العدالة.
وأورده الهيثمي في "المجمع" ٨/ ٢٦٣، وقال: رواه الطبراني بإسنادين، أحدهما حسن.
وقد سلف بنحوه بإسناد صحيح برقم (١٦٩١١).

(١) أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل (٤/ ٢٠٨٦) ح (٢٧١٧).

هذه المسألة من أجل مسائل الدين بالنسبة للمكلفين، وعليها مدار نجاتهم في أولاهم وأخراهم، فهداية الله للعبد هي أعظم نعمه عليه، فحاجة العبد إليها فوق كل حاجة، وضرورته إليها فوق كل ضرورة.

والإضلال هو أعظم نقم الله على العبد، وكل شر يلحقه فبإضلال الله سبحانه وتعالى له.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٢٢٩): "هذا المذهب هو قلب أبواب القدر ومسائله؛ فإن أفضل ما يقدر الله لعبده وأجل ما يقسمه له الهدى، وأعظم ما يبتليه به ويقدره عليه الضلال، وكل نعمة دون نعمة الهدى، وكل مصيبة دون مصيبة الضلال".

والهِدَايَة في اللغة: مصدر هدى يَهدي، وهي التقدم للإرشاد، ومنه: هادي الخيل: أول رعيل منها، لأنه المتقدم. والهادية: العصا، لأنها تتقدم ممسكها كأنها ترشده، وهي المتقدمة من الإبل، وهي من كل شيء أوله.

والإِضْلَال: مصدر أضل يُضِلُّ: جعله ضالًّا، وأصل الضلال غيبوبة الشيء وضياعه وذهابه في غير حقه، يقال: ضلَّ الماءُ في اللبن: إذا غَاب، وضلَّ الكافِرُ: إذا غابت عنه الحُجَّة، وضلَّ الناسِي: إذا غابَ عنه حِفْظُه، ومنه ضالة الإبل: أي ضائعتها، وضللت المسجد والدار: إذا لم تعرف موضعهما.

قال الأزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تهذيب اللغة (١١/ ٤٦٤): "والإضلال في كلام العرب ضدّ الهِدَاية والإرشاد، يقال: أَضلَلْتُ فلانًا، إذا وجهتَه للضلال عن الطريق". وقد تضمنت هذه القاعدة مسائل عديدة:

الأولى: في الهداية وما يتعلق بها.

الثانية: في الإضلال وما يتعلق به.

الثالثة: معنى هداية الله وإضلاله للخلق.

المسألة الأولى: في الهداية وما يتعلق بها. تتعلق بالهداية جزئيات عدة:

الأولى: تعريفها.

الهداية من حيث العموم هي: "العلم بالحق مع قصده وإيثاره على غيره".

الثانية: مراتبها.

باستقراء نصوص الكتاب والسنة يتبين أن للهداية أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الهداية العامة.

وهي: هداية كل مخلوق إلى ما يصلح له ويناسبه من أمور حياته ومعاشه.

وهذه الهداية مبنية على أمرين:

١) معرفة ما ينفع وما يضر.

٢) إيثار ما ينفع ومحبته، وترك ما يضر وبغضه.

فالله سبحانه وتعالى خلق خلقه وأودع فيهم معرفة ما تقوم به أمور معايشهم، وأودع فيهم محبة ما ينفعهم وقصده وإيثاره، وبغض ما يضرهم وتركه والابتعاد عنه، كما هدى الحيوان لجلب ما ينفعه بالأكل والشرب، ودفع ما يضره باللباس والكِنِّ.

وهذه الهداية مراتب لا يحصيها إلا هو سبحانه، فتبارك الله رب العالمين.

ومن خصائص هذه المرتبة:

١) أنها أسبق مراتب الهداية.

فالهداية العامة توجد مع المخلوق بوجوده، ولهذا كثيرًا ما يجمع الله سبحانه وتعالى بينها وبين الخلق في الذكر، كما في قوله تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [العلق: ١ - ٥]، وقوله تعالى: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١)

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ١ - ٣]، وقوله تعالى: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه: ٥٠].

فالخلق: الإيجاد، والهداية: التعليم، وهذا كما في قوله تعالى: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} [الرحمن: ٣، ٤]، وسيأتي في أدلة هذه المرتبة آيات أخرى.

٢) أنها عامة في كل مخلوق من حي أو جماد، لا تختص ببني آدم ولا بغيرهم.

فكل ما خلقه الله فهو مَهديٌّ هذه الهداية، وميسَّرٌ لها وموفق لها، لا فرق في ذلك بين حي وجماد، ولا بين جن وإنس وحيوان، ولا بين مؤمن وكافر، بل ولا بين عاقل ومجنون، فكلٌّ مهدي هذه الهداية، وإن اختلفت صورها وأشكالها.

ولكل منها ما يليق به؛ فللحيوان المتحرك بإرادته ما يليق به، وللجماد المسخر لما خلق له هداية تليق به، كما أن لكل عضو له هداية تليق به؛ فللرجلين المشي، ولليدين البطش والعمل، وللِّسان الكلام، وللأذن الاستماع، وللعين كشف المرئيات، ولكل عضو ما خلق له.

٣) أنها فطرية، لا يتوقف حصولها على مؤثِّر خارجي.

أي أنها لا تحتاج إلى تعليم ولا إلى تلقٍّ، بل توجد شيئًا فشيئًا بوجود المخلوق.

وكونها فطرية لا يعني أنها ملازمة للإنسان لا تنفك عنه ولا يضل عنها، بل قد يطرأ عليها ما يغيرها، بل ما يقلبها على عقبها، وإذا كانت معرفة الله ومحبته ومحبة دين الإسلام وإرادته - وهي أعظم ما فُطر عليه المكلفون - قد تتغير وتفسد؛ فتغير هذه وفسادها من باب أولى.

ولا يعني أيضًا أنها تحصل للمخلوق بمجرد وجوده، بل تحصل له رويدًا رويدًا بحسب حاجته لها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٣٨٤): "فهو سبحانه خلق

الحيوان مهتديًا إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته، ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما وُلد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة".

٤) أنها متعلقة بأمور الدنيا لا بأمور الدين.

أي ليس حصولها يزيد في الدين، وليس نقصها - إن قدر أنها نقصت - نقص في الدين، كما أن الدين ليس شرطًا لحصولها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ كما في جامع المسائل (٦/ ٢٧٥ - ٢٧٦): "وذلك أن المغفرةَ مشروطة بالإيمان، فلا تكون إلا لأهل الإيمان، بخلاف العافية والرزق والهداية العامة؛ فإنها تحصلُ بدون الإيمان".

ومن أدلتها:

قوله تعالى: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ١ - ٣].

قال عطاء رَحِمَهُ اللَّهُ كما في زاد المسير (٩/ ٨٨): "جعل لكل دابة ما يصلحها وهداها إليه".

وقال ابن جزي رَحِمَهُ اللَّهُ في التسهيل (٢/ ٥٦٣): "قدّر لكل حيوان ما يصلحه فهداه إليه وعرّفه وجه الانتفاع به".

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٤/ ١٩٥٩): "وهذه الهداية العامة، التي مضمونها أنه هدى كل مخلوق لمصلحته".

وقد فسرت هذه الآية ببعض أمثلتها، كقول بعضهم: هدى الذكر للأنثى كيف يأتيها، وقول آخرين: هدى الأنعام لمراتعها، والصواب أنها عامة.

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى في هاتين الآيتين أربعة أمور عامة: الخلق والتسوية

والتقدير والهداية، وجعل التسوية -التي هي إتمام الخلق وإتقانه وإحسانه بحيث لا يكون فيه خلل ولا تفاوت - من تمام الخلق الذي هو الإيجاد، والهداية من تمام التقدير.

وقوله تعالى: {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَى (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه: ٤٩، ٥٠].

قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: "أعطى كل شيء ما يصلحه، ثم هداه له"[١]، ومثله عن الحسن[٢].

وقال مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ: "سوى خلق كل دابة، ثم هداها لما يصلحها، فعلمها إياه"[٣].

وعلى هذا تكون هذه الآية نظيرة الآية السابقة، والمعنى أن الله ﷻ أعطى كل شيء من الخلق والتصوير ما يصلح به لما خلق له، ثم هداه لما خلق له، وهداه لما يصلحه في معيشته من مطعم ومشرب ومنكح وغير ذلك، وهذا هو القول الصحيح الذي عليه جمهور المفسرين.

وفي هذه الآية ما في سابقتها من تفاسير بالمثال، إلا أن العموم هو المراد منها، والله أعلم.

المرتبة الثانية: هداية الدلالة والإرشاد للمكلفين.

وهي: "هداية البيان والدلالة والتعريف لنجدي الخير والشر، وطريقي النجاة والهلاك". ومن خصائصها:

---

(١) أخرجه الطبري (١٦/ ٨١).
(٢) انظر: الدر المنثور (١٠/ ٢١٠).
(٣) أخرجه الطبري (١٦/ ٨١).

١) أنها أخص من المرتبة الأولى.

وذلك من وجهين:

الأول: أنها خاصة بالمكلفين من إنس وجن، فلا يدخل فيها من سواهم ممن لا تكليف عليهم منهم كالصبيان والمجانين، ولا يدخل فيها كذلك من عداهم من المخلوقات، لا العاقلة كالملائكة، ولا غير العاقلة من حيوان وجماد.

الثاني: أنها خاصة بالهداية إلى الخير والشر دون ما سواهما من أنواع الهدايات.

٢) أنها حجة الله على عباده، فلا يعذب الله من لم تبلغه.

فالبيان والدلالة على طريق الخير والشر شرط لقيام الحجة على المكلف، وبدونها لا تقوم عليه حجة، كما قال سبحانه: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥].

إذ أن مناط قيام الحجة على العبد أمور ثلاثة: هي العقل، والبلوغ، ووصول الدعوة.

دل على ذلك حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن نبي الله ﷺ قال: (أربعة يوم القيامة: رجلٌ أصم لا يسمع شيئًا، ورجلٌ أحمق، ورجلٌ هرم، ورجلٌ مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: رب، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئًا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب، ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا).

٣) أنه تحصل على أيدي الرسل وأتباعهم.

وذلك أن الله سبحانه أرسل رسله من الملائكة والبشر لإقامة العبودية لله

سبحانه، وحده لا شريك له، وهذه العبودية لا بد لحصولها من شيئين:

٣) معرفة هذا المعبود وما له من صفات بها استحق أن يعبد.

٤) معرفة ما يريده من العبادات، صفةً، وأداءً، وعددًا ونحوه.

وهذان الأمران يتوقف حصولهما على الوحي ولا يمكن معرفتهما بمجرد العقل، والوحي إنما يؤخذ عن الرسل وعن أتباعهم المبلغين عنهم ما أُوحي إليهم.

ومن معنى حصولها على أيدي الرسل وأتباعهم أنه لا يتوقف حصولها على قبول المدعو لها واهتدائه - بهداية الله له -، بل يحصل بمجرد وصولها له وفهمها.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (١/ ٩): "ولا سبيل إلى البيان والدلالة إلا من جهة الرسل".

٤) أنها غير مستلزمة للاهتداء التام، بل هي شرط فيه أو جزء سبب.

فالهداية التامة التي هي هداية التوفيق لا يمكن حصولها إلا بعد حصول هداية الدلالة والبيان، فهي بمنزلة الشرط للمشروط، والسبب للمسبب، وإذا كانت كذلك؛ فهي غير مستلزمة للاهتداء، لأن السبب والشرط لا يستقلان بحصول المسبب والمشروط بل لا بد من أسباب وشروط أخرى، ولا بد مع ذلك من انتفاء الموانع.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (١/ ٩): "فالهداية هي البيان والدلالة ثم التوفيق والإلهام، وهو بعد البيان والدلالة... فإذا حصل البيان والدلالة والتعريف ترتب عليه هداية التوفيق".

ومن أدلتها:

قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧].

وقوله تعالى: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشورى: ٥٢].

وقوله تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء: ٩].

وقوله تعالى: {يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ} [الجن: ٢].

وقوله تعالى: {وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} [سبأ: ٦].

وقوله تعالى: {وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ} [الأعراف: ١٨١].

وقوله تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ} [السجدة: ٢٤].

وحيث أضيفت الهداية في القرآن أو السنة إلى القرآن أو إلى الرسل أو إلى أتباعهم؛ فهي هداية دلالة وبيان.

وحيث وُصف بها الكفار فهي هداية دلالة، إذ لو كانت توفيقًا لما كانوا كافرين، هذا إذا لم يكن المقصود بها الهداية إلى الجنة والنار.

المرتبة الثالثة: هداية التوفيق والإلهام.

وهي: "مشيئة الله لعبده الهداية، وخلقه دواعي الهدى وإرادته والقدرة عليه للعبد". ومن خصائصها:

١) أنها ملك لله سبحانه، فلا يقدر عليها إلا هو سبحانه.

وذلك لأن هذه الهداية هي هداية للقلوب، والله سبحانه هو المالك للقلوب المتصرف فيها، كما قال ﷺ: (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء)[1].

ولأن الهداية والإضلال من مقتضى الربوبية، فالرب سبحانه هو الذي يهدي ويضل لا غيره.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء (٤/ ٢٠٤٥) ح (٢٦٥٤)، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

ولأن حقيقة هذه الهداية لا يقدر عليها إلا الله؛ فلا يقدر على خلق الهدى في القلب وجعل العبد قادرًا عليه، مريدًا له مؤثرًا له على غيره إلا هو سبحانه.

ولأنه سبحانه هو الذي يعلم من يستحق الهداية ومن يستحق خلافها.

ولأن الله سبحانه أخبر بأن رسوله لا يملكها، كما في قوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [القصص: ٥٦]، فإذا كان أعلم الخلق بالله وبدينه لا يملك لأحد الهداية؛ فغيره من باب أولى.

فهداية التوفيق ملك لله سبحانه وحده، والمطلوب من العبد الإتيان باسبابها فإنها مقدورة له.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (١/ ٢٠٢): "فهو سبحانه المتفرد بالهداية الموجبة للاهتداء التي لا يتخلف عنها، وهي جعل العبد مريدًا للهدى محبًّا له مؤثرًا له عاملًا به، فهذه الهداية ليست إلى ملك مقرب ولا نبي مرسل".

٢) أنها أخص أنواع الهداية.

فهي خاصة بمن منَّ الله عليهم بالإيمان ووفقهم له، دون من سواهم.

٣) أنها موجبة للاهتداء وسبب تام له.

فمن هداه الله هداية التوفيق فهو المهتدي، بخلاف من هُدي هداية الدلالة؛ فإنه قد يهتدي وقد لا يهتدي.

قال تعالى: {مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} [الأعراف: ١٧٨].

قال الطبري رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (١٠/ ٥٩٠): "يقول تعالى ذكره: الهداية والإضلال بيد الله، والمهتدي - وهو السالك سبيل الحق، الراكب قصد المحجة في دينه - من هداه الله لذلك فوفقه لإصابته، والضال من خذله الله فلم يوفقه لطاعته، ومن فعل الله

ذلك به فهو الخاسر: يعني الهالك".

وقال تعالى: {وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ} [الإسراء: ٩٧].

قال السعدي رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٢/ ٩٣٩): "يخبر تعالى أنه المنفرد بالهداية والإضلال، فمن يهده فييسره لليسرى ويجنبه العسرى؛ فهو المهتدي على الحقيقة، ومن يضلله فيخذله ويكله إلى نفسه؛ فلا هادي له من دون الله، وليس له وليٌّ ينصره من عذاب الله".

٤) أنها سبب الهداية إلى طريق الجنة، وخلافها سبب الهداية إلى طريق النار.

فالله سبحانه جعل الجنة مثوى أوليائه، والنار مثوى أعدائه، وأولياؤه هم المهديون الذين وفقهم الله للإيمان، وأعداؤه هم الذين خذلوا ولم يوفقوا، فمن آمن واهتدى في الدنيا، هداه إلى طريق الجنة في الآخرة، ومن لا؛ هداه إلى طريق النار.

ومن أدلتها:

قوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [القصص: ٥٦].

وقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٧٢].

وقوله تعالى: {مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا} [الكهف: ١٧].

وقوله تعالى: {فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ} [الروم: ٢٩].

وقوله تعالى: {وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ} [الزمر: ٣٧].

وقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [فاطر: ٨].

وقد يقتصر كثير من أهل العلم في ذكر معاني الهداية على هداية الإرشاد وهداية

التوفيق دون ما سواهما، وذلك لأن الخصومة مع أهل البدع فيهما، ومثال ذلك قول ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (١/ ٢٦٢): "ويطلق الهدى ويراد به ما يقر في القلب من الإيمان، وهذا لا يقدر على خلقه في قلوب العباد إلا الله عَزَّ وَجَلَّ... ويطلق ويراد به بيان الحق وتوضيحه والدلالة عليه والإرشاد إليه".

المرتبة الرابعة: الهداية إلى الجنة والنار يوم القيامة، وذلك حين يساق أهلهما إليهما.

ومن خصائصها:

١) أنها ثمرة الهداية الدنيوية وغايتها وجزاؤها.

فمن هُدي هداية التوفيق؛ هدي إلى طريق الجنة، ومن لا؛ هُدي إلى طريق النار.

٢) أنها لا تكون إلا بعد الموت لا قبله.

لأنها هداية مخصوصة إلى طريق الجنة والنار، وهما من أمور الآخرة.

ومن أدلتها:

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (٤) سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ} [محمد: ٤، ٥].

فهذه هداية بعد قتلهم، والهدايات السابقة هي قبل الموت، وهي هداية للمؤمنين إلى الجنة.

وقوله تعالى: {احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (٢٢) مِنْ دُونِ اللهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ} [الصافات: ٢٢، ٢٣].

وهذه هداية بعد حشرهم، فهي هداية بعد الهدايات السابقة، وهي هداية لأهل النار إليها.

وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ}

[يونس: ٩]، أي: يرشدهم ربهم بإيمانهم به إلى الجنة.

قال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في تفسير الطبري (١٢/ ١٢٤): "يكون لهم نورًا يمشون به".

وكل من هذه الهدايات مراتب كثيرة، لا يحصيها إلا الله وحده، وليست شيئًا واحدًا.

أما الهداية العامة؛ فالخلق فيها متفاوتون، فمنهم من هدي الهداية العظيمة التي لا يغيب عنه بها تفاصيل أموره ومعاشه، ومنهم من تغيب عنه كثير من تفاصيل ذلك، ومن هنا كان فيهم الكيس وفيهم العاجز، وفيهم الذكي وفيهم الغبي، وهكذا.

وأما هداية الدلالة؛ فمن المكلفين من يبين له الحق وأدلته على أكمل صورة بحيث لا يكون إلا معاندًا إذا لم يؤمن، كما هو حاصل في هداية الأنبياء لأقوامهم، وبخاصة نبينا ﷺ، ومنهم من تبلغه على وجه أضعف، حتى يصل إلى درجة يصعب معها الحكم بقيام الحجة عليه.

وأما هداية التوفيق؛ فمن المؤمنين من يهدى للصراط ويهدى لتفاصيل الصراط، ومنهم من يهتدي للصراط، لكن لا يهتدي لتفاصيله، إذ هذه الهداية هدايتان: هداية إلى الصراط، وهداية فيه، ومن هنا يعلم خطأ من فسر قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة: ٦] بالتثبيت على الهداية، إذ أن الإنسان بحاجة إلى معرفة تفاصيل الهداية في جميع ما يأتيه ويذره، من أمور قد أتاها على غير الهداية، فهو يحتاج إلى التوبة منها، وأمور هدي إلى أصلها دون تفصيلها، أو هدي إليها من وجه فهو محتاج إلى تمام الهداية فيها ليزداد هدى، وأمور هو محتاج إلى أن يحصل له من الهداية فيها في المستقبل مثل ما حصل له في الماضي، وأمور هو خال عن اعتقاد فيها فهو محتاج إلى الهداية فيها، وأمور لم يفعلها فهو محتاج إلى فعلها على وجه

الهداية، إلى غير ذلك من أنواع الحاجات إلى أنواع الهدايات، فمن كملت له هذه الأمور فسؤاله حينئذ سؤال تثبيت، لكن من الذي كملت له؟.

وأما هداية الجنة والنار؛ فالمؤمنون منهم من تكمل له الهداية، فيمر على الصراط كالطرف وكالبرق، ومنهم دون ذلك حتى يمر آخرهم يسحب سحبًا، كما جاء في الحديث(١).

المسألة الثانية: في الإضلال وما يتعلق به.

تعريفه: الإضلال في الشرع: هو ضد الهداية، وهو خذلان الله سبحانه للعبد، وعدم تمكينه من الهداية للصراط المستقيم.

وهو في الحقيقة ضدٌّ لهداية التوفيق، إذ لا بد للمخلوق من هداية عامة، وكذلك هو مهدي يوم القيامة حتمًا؛ إما إلى الجنة وإما إلى النار، ومن لم يهتدِ هداية الدلالة فهو معذور لعدم قيام الحجة عليه.

والإضلال إفعال من الضلال، وهو: "الذهاب عن طريق الصواب".

مراتبه:

الإضلال ليس على درجة واحدة بل هو مراتب مختلفة، ترجع إلى مرتبتين أساسيتين:

الأولى: الإضلال الأكبر، وهو التام الحقيقي الذي يُحال بين صاحبه وبين أصل الهداية، وهو إضلال الكفر المخرج من الملة.

الثانية: الإضلال الأصغر، وهو ما دون ذلك، مما هو من شعب الكفر دون أصله،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} (٩/ ١٢٩) ح (٧٤٣٩)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية (١/ ١٦٧) (١٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

ويتنوع كذلك إلى: كبائر، وصغائر.

وقد جاء في النصوص التعبير عن الإضلال بمعان كثيرة، ذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها: الختم، والطبع، والأكنة، والغطاء، والغلاف، والحجاب، والوقر، والغشاوة، والران، والغل، والسد، والقفل، والصمم، والبكم، والعمي، والصد، والصرف، والشد على القلب، والإغفال، والمرض، وتقليب الأفئدة، والحول بين المرء وقلبه، وإزاغة القلوب، والخذلان، والإركاس، والتثبيط، والتزيين، وعدم إرادة هداهم وتطهيرهم، وإماتة قلوبهم، وإمساك النور عنها، وجعل القلب قاسيًا لا ينطبع فيه مثال الهدى وصورته، وجعل الصدر ضيقًا حرجًا لا يقبل الإيمان.

وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الأمور منها ما يرجع إلى القلب كالختم والطبع والقفل والأكنة والإغفال والمرض ونحوها، ومنها ما يرجع إلى رسوله الموصل إليه الهدى كالصمم والوقر، ومنها ما يرجع إلى طليعته ورائده كالعمى والغشاوة، ومنها ما يرجع إلى ترجمانه ورسوله المبلغ عنه كالبكم النطقي.

وقد تعرض رَحِمَهُ ٱللَّهُ لبيان كل واحد منها، وذكر أدلته.

وحاصل الأمر أن هذه الأمور هي محاملُ للإضلال وصورٌ له، فالله سبحانه يضل من شاء من عباده إما بالختم على قلوبهم، أو بالطبع عليها، أو بإركاسها، أو بصرفها عن الهدى... وهكذا.

المسألة الثالثة: معنى هداية الله وإضلاله للخلق.

هذه المسألة هي لبُّ هذا المبحث، وبيانها من وجهين، عام وخاص.

أما العام: فهو أن الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم.

والمراد أنه سبحانه يمن على من شاء من عباده فيوفقهم للصراط المستقيم المتضمن فعل ما أمر به، وترك ما نهى عنه، محبةً له سبحانه وتعظيمًا.

ويخذل من يشاء ويَكِله إلى نفسه فلا يعينه، فيزيغ عن الصراط المستقيم، فيقع في المحرمات ويترك الواجبات.

ومَنُّه بالهداية فضل منه ﷻ وحكمة، وإضلاله عدل وحكمة كذلك.

وأما الخاص: فيكون ببيان كل واحد على حدة.

أما الهدى؛ فيحصل من اجتماع أمرين:

١) هداية الله سبحانه للعبد، وهذا فعل له سبحانه، وهو خلق الهدى ومحبة ما أمر به وبغض ما نهى عنه، اعتقادًا وقولًا وعملًا في قلب العبد، وهذه نعمة دينية من الله للعبد أعانه بها على الهداية.

٢) اهتداء العبد وهذا فعل له هو، وهو أثر فعل الله سبحانه.

وهذا الاهتداء يحصل على وفق هذا الترتيب:

أولًا: معرفة الحق على وجه صحيح.

ثانيًا: جعله مريدًا له مؤثرًا له على ضده.

ثالثًا: خلق القدرة على القيام بموجب هذا الهدى، قولًا وعملًا ونيَّةً.

رابعًا: إدامة ذلك والتثبيت عليه حتى الممات.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في مدارج السالكين (١/ ٢٢): "وهما [أي: هداية الإرشاد وهداية التوفيق] هدايتان مستقلتان لا يحصل الفلاح إلا بهما، وهما متضمنتان تعريف ما لم نعلمه من الحق تفصيلًا وإجمالًا، وإلهامنا له وجعلنا مريدين لاتباعه ظاهرًا وباطنًا، ثم خلق القدرة لنا على القيام بموجب الهدى بالقول والعمل والعزم، ثم إدامة ذلك لنا وتثبيتنا عليه إلى الوفاة".

وأما الإضلال؛ فيحصل كذلك بأمرين:

١) إضلال الله سبحانه للعبد، وهو فعله سبحانه، وهو خلق الضلال وبغض ما

أمر به الله وحب ما نهى عنه.

٢) ضلال العبد وهو فعله، وهو كذلك أثر فعل الله سبحانه.

وهذا الإضلال منه ما يكون ابتداءً، ومنه ما يكون طارئًا بعد هدى.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (١/ ٢٦٦): "وهذه المرتبة [أي: هداية التوفيق] تستلزم أمرين: أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى، والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه؛ فهو الهادي والعبد المهتدي... ولا سبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد".

وإضلال الله سبحانه لمن شاء من عباده وهدايته من شاء منهم من صفاته سبحانه الفعلية التي تتعلق بمشيئته سبحانه، فهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

والله سبحانه إنما يهدي من يعلم أنه أهل للهداية، وإنما يضل من يعلم أنه ليس أهلًا لها، فهو عَزَّ وَجَلَّ حكيم يضع الأمور في مواضعها اللائقة بها، كما قال تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤]، وقال تعالى: {رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا} [الإسراء: ٢٥].

وإضلال الله سبحانه لمن شاء من عباده - سواء الابتدائي أو ما كان بعد هدى - محض الحكمة والعدل، ليس فيه ظلم، وذلك من وجوه:

الأول: أن هذا فعله سبحانه، والله عَزَّ وَجَلَّ {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣].

الثاني: أن هذا الإضلال منه سبحانه مبني على علمه بهذا العبد بأنه لا يصلح للهداية، ولو علم أنه يصلح للهداية لما أضله.

الثالث: أن الإضلال هو ترك الفضل منه سبحانه، وترك الفضل لا ظلم فيه، يوضحه:

الرابع: أن من أضله الله سبحانه لم يَحُل بينه وبين الهدى وبيان الرسل، بل أقام له أسباب الهداية ظاهرًا وباطنًا ولم يحل بينه وبينها، وأراه الصراط المستقيم حتى كأنه يشاهده عيانًا، وإنما قطع عنه توفيقه ولم يرد من نفسه إعانته والإقبال بقلبه إليه.

فلم يَحُل بينه وبين ما هو مقدور له، وإن حال بينه وبين ما لا يقدر عليه وهو فعله ومشيئته وتوفيقه.

والحاصل أن الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم، وأنه من يهده فلا مضل له، ومن يضله فلا هادي له، والهداية فضله سبحانه، والإضلال عدله، وكلاهما صادر عن حكمته سبحانه.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف أهل السنة في هذه القاعدة: الأشاعرة والمعتزلة.

أما الأشاعرة؛ فبعد إقرارهم بأن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وأن الهدى والإضلال بيده سبحانه؛ أنكروا أن يكون للعبد أثر في الاهتداء والضلال، ففسروا الهداية بخلق الله سبحانه الهدى في قلب العبد، والإضلال بخلق الضلال في قلب العبد، وهذا القدر صحيح بلا ريب، وهو مما وافقوا فيه أهل السنة، إلا أنه غير كاف في بيان الأمر، فالهدى والضلال كما تقدم كل منهما مرتبتان: أولاهما فعل الرب سبحانه، وهو الهدى والإضلال، وثانيهما فعل العبد وهو الاهتداء والضلال، فالله الهادي والمضل، والعبد المهتدي والضال.

فللعبد فعل وأثر في ذلك؛ أما الهداية فهي في أصلها محض منة الله سبحانه وفضله وكرمه، لكن العبد يتسبب في أنواع الهداية، ففعله الحسنة الأولى سبب لمنِّ الله عليه بالحسنة الثانية، كما قال تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى} [الليل: ٥ - ٧]، فذكر تيسيره لليسرى جزاء على إعطائه

وتقواه وتصديقه، ولا شك أن هذا نوع من أنواع الهداية.

وأما الإضلال فهو عدل من الله سبحانه بسبب من العبد، كما أخبر سبحانه عن قوم ثمود بقوله: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [فصلت: ١٧]، فأضلهم الله سبحانه بتركهم الهدى وبيان الرسول وإعراضهم.

فالأشاعرة أنكروا أثر العبد وتسببه في هداية أو ضلال، فأرجعوا القول في الهداية والإضلال إلى أصلهم في الجبر ونفي تأثير الأسباب، ونفي الحكمة والتعليل.

وأما كون الله سبحانه يهدي ويضل فهم يثبتونه كما سبق، بل نصوا كذلك على مراتب الهداية الثلاث بعد الهداية العامة.

قال الباقلاني في التمهيد (٢٧٦ - ٢٧٨): "فإن قال قائل: فهل تقولون إن الله يهدي المؤمنين ويضل الكافرين؟ قيل له: أجل، فإن قال: وما معنى هدايته للمؤمنين؟ قيل له: قد يهديهم بأن يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم، وقد يهديهم أيضًا بأن يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسهيله لهم السبيل إليه، كل ذلك هداية منه لهم، وقد يهديهم أيضًا في الآخرة إلى الثواب وطريق الجنة، وذلك هدى لهم من فعله، فإن قال: فما معنى إضلاله الكافرين؟ قيل له قد أضلهم بأن يخلق ضلالهم قبيحًا... وقد يضلهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرهم على الاهتداء، وقد يضلهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة، كل ذلك إضلال لهم".

وقال الجويني في الإرشاد (٢١١) - بعد إيراده آيات في الهداية والإضلال -: "واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال، ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله ﷻ على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة.. وقد ترد الهداية ويراد بها

إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة".

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٤١٢): "قالت الأشعرية: التوفيق والخذلان ينسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة، فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة... والخذلان خلق قدرة المعصية".

وقال ابن المنيِّر في الانتصاف بهامش الكشاف (٥/ ٣٧٧): "الهدى من الله تعالى عند أهل السنة حقيقة هو خلق الهدى في قلوب المؤمنين، والإضلال: خلق الضلال في قلوب الكافرين، ثم ورد الهدى على غير ذلك من الوجوه مجازًا واتساعًا".

وقول الأشاعرة: خلق القدرة على الطاعة، وخلق القدرة على المعصية: المراد به خلق الطاعة والمعصية نفسها، إذ لا قدرة عندهم متقدمة على الفعل، وليس ثَمَّ إلا القدرة المقارنة.

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٤١٢) في سياق كلامه المتقدم: "والاستطاعة إذا كانت عنده مع الفعل، وهي تتجدد ساعة فساعة؛ فلكل فعل قدرة خاصة، والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل والخذلان خلق قدرة المعصية... والقدرة الصالحة للضدين أعني الخير والشر إن كانت توفيقًا بالإضافة إلى الخير، فهي خذلان بالإضافة إلى الشر".

وقد تقدم إبطال قولهم في نفي قدرة العبد ومشيئته، وقولهم في نفي الحكمة والأسباب، وهذا يرد قولهم هنا.

ويرده كذلك أن الله سبحانه أثبت للعبد اهتداءً وضلالًا، كما في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} [محمد: ١٧]، وقوله تعالى: {وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى} [مريم: ٧٦]، فذكر أنه زاد هدايتهم جزاءً لهم على اهتدائهم، ولا يمكن حمل الاهتداء هنا على الدلالة والبيان، لأنه حاصل للكافر أيضًا، فلا

تكون للمؤمن مزية عليه، وهذا باطل، فدل على أن للعبد فعلًا في الاهتداء بعد منَّة الله سبحانه عليه بالهداية الأولى.

وكما في قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧]، فذكر هداية الدلالة وأنها حاصلة لهم، ثم ذكر أنهم عمَوا بفعلهم وقصدهم، فدل على أن العمى هنا ليس العمى عن هداية الدلالة، وإنما عن هداية التوفيق.

ويجمع بين الأمرين آيات كقوله تعالى: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ} [يونس: ١٠٨]، وقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [الزمر: ٤١]، فذكر أولًا حصول هداية الدلالة ببلوغ الرسالة وإنزال الكتاب، ثم ذكر الاهتداء والضلال، فدل على أن العبد يهتدي ويضل، إذ لا يمكن حمل الهداية والضلال على الدلالة وعدمها.

والخلاف الأشد في هذه القاعدة مع المعتزلة.

فقد ذهبت المعتزلة إلى إنكار هداية الله سبحانه لخلقه وإضلاله لهم، وجعلوا الهدى من الله سبحانه على وجوه:

الأول: البيان والدلالة.

الثاني: زيادة التثبيت والتسديد.

الثالث: الثواب في الجنة.

وجعلوا الإضلال من الله تعالى على وجوه:

الأول: العقاب والصرف عن طريق الجنة.

الثاني: ترك التوفيق والتسديد ومنع الألطاف.

الثالث: إيقاع اسم الضلال والتسمية به والدعوة به.

ويذكرون عند تفسيرهم للضلال معاني أخرى لا ارتباط لها بالمراد هنا، كالجهل بالعاقبة والنسيان وإبطال العمل، انظر مثلًا: كتاب في معرفة الله (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٨٣).

وأنكروا أن يخلق الله سبحانه الهدى أو الضلال في قلوبهم، والإضلال عندهم من الله - على ما زعموه من معان - لا يكون إلا بعد استحقاق العقوبة.

قال القاضي عبد الجبار كما في تنزيه القرآن عن المطاعن (٢٠): "فنقول: إنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة، ويهديهم أيضًا بالألطاف، ونقول: إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة، وبأن يعدلهم عن طريق الجنة، وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم، ولا نقول: إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم، ولا أنه يريده ولا أنه يدعوهم إليه لأن ذلك هو الذي يليق بالشيطان والفراعنة".

قال يحيَى بن الحُسين: "الهدى من الله ﷻ هديان: هدي مبتدأ، وهدي مكافأة، فأما الهدي المبتدَأ؛ فقد هدى الله به البر والفاجر، وهو العقل والرسول والكتاب، فمن أنصف عقله وصدق رسوله وآمن بكتابه، وحلل حلاله وحرم حرامه؛ استوجب من الله الزيادة، والهدي الثاني: جزاء على عمله ومكافأة على فعله، كما قال ﷻ: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} [محمد: ١٧]، وقال: {وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى} [مريم: ٧٦].

ومن كابر عقله وكذب رسوله ورد كتابه؛ استوجب من الله الخذلان، وتركه من التوفيق والتسديد، وأضله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة، وذلك قوله تبارك وتعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ} عنى الهدى الثاني،

{وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ} يقول: ومن يرد أن يوقع اسم الضلال عليه - بعد أن استوجب بفعله القبيح -: {يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام: ١٢٥]".

وقال مفسِّرًا قوله تعالى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً} [الجاثية: ٢٣]: "كما اتخذ إلهه هواه؛ أوقع عليه اسم الضلال وسماه به ودعاه - بعد أن اتخذ إلهه هواه - وختم على سمعه، وتركه من التوفيق والتسديد، وخذله ولم يؤيده ولم يسدده".

وقال بعد أن ذكر معاني الضلال: "والوجه السادس: قوله سبحانه: {وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ} [الجاثية: ٢٣]، وقوله: {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [النحل: ٩٣]، {وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ} [إبراهيم: ٢٧]، و{كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ} [غافر: ٣٤].

ونحو هذا في القرآن كثير، يعني في جميع ذلك: أنه يوقع عليه اسم الضلال، ويدعوه به بعد العصيان والطغيان، لا أنه يغويهم عن الصراط المستقيم كما أغوى وأضل فرعونُ قومَه".

وعندهم أن الله سبحانه إنما قال: {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [النحل: ٩٣] "خبرًا عن نفسه وإثباتًا له القدرة على كل شيء، لكي لا يظن جاهل أن الله عاجز عن أن يمنع الضُّلَّال من الضلالة، لأن في الناس متجاهلين كثيرًا... فأراد سبحانه أن يثبت الحجة لنفسه على الجهال الذين يقولون مثل هذه المقالة فيه".

وضلال المعتزلة في هذه المسألة مرتبط بضلالهم في مسائل أخرى، منها:

- مسألة النعمة الدينية؛ فعندهم أنه ليس لله سبحانه على الطائع نعمة خاصة أعانه بها على الطاعة.

- مسألة خلق الأفعال، فأفعال العباد غير مخلوقة لله عندهم، شرها ابتداءً وخيرها طردًا للباب، فما وقع من اهتداء من العبد أو ضلال فالله لم يخلقه، لأن كل خير في أفعال العباد فهو اهتداء، وكل شر فهو ضلال.

- مسألة الحكمة، فالمعتزلة يثبتون حكمة منفصلة عنه سبحانه، وخلق الضلال عندهم مناف للحكمة؛ فهو لم يخلقه ولم يخلق نظيره من الهدى.

- مسألة الإرادة وانقسامها إلى شرعية وكونية؛ لذلك فإنهم جعلوا من أدلة نفي الإضلال من الله للعبد كونه لا يريد ما وقع من الضلال ولا يأمر به.

- مسألة الحسن والقبح، وما تفرع عنها من مسائل الإيجاب على الله والصلاح والأصلح، وسيأتي الكلام عليها بعون الله.

وقد استدلوا لمذهبهم بأدلة من القرآن والعقل.

أولًا: أدلة القرآن:

الأول: إضافته سبحانه الهدى والضلال إلى العبد نفسه، ومن ذلك:

قوله تعالى: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [يونس: ١٠٨]، وقوله تعالى: {مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: {فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [الزمر: ٤١].

الثاني: الآيات في أن الضلال غير مأمور به، وإذا كان غير مأمور به فكيف يكون مخلوقًا، وما أعقب ذلك من إنكار الله سبحانه على الضُّلال من احتجاجهم بمشيئة الله لذلك، ومن ذلك:

قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ} [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى: {وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا

وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: ٢٨]، وقوله تعالى: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ} [الأنعام: ١٤٨].

الثالث: نفيه سبحانه أن يكون منه إضلال للعبد ابتداءً قبل بيان الحجة، كقوله تعالى: {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ} [التوبة: ١١٥]، وقوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [فصلت: ١٧]، فإذا فعل العبد القبيح استحق به الإضلال لا على معنى الخلق، لكن على ما تقدم من معنى.

الرابع: إخباره سبحانه عن الضُّلال أنهم هم من بدل نعمته كفرًا وفعلوا الضلال ودعوا إليه، قال سبحانه: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ} [إبراهيم: ٢٨]، وقوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [فصلت: ١٧].

الخامس: إخباره سبحانه أن الضلال والفحشاء والمنكر من الشيطان لا منه، كقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [النور: ٢١].

السادس: إخباره سبحانه بقدرة العباد على المعاصي وفعلهم لها، وأن ذلك ليس منه ولا يريده، كقوله تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا} [الفرقان: ٤٣]، وقوله تعالى: {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ (٨٩) وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ} [النمل: ٨٩، ٩٠].

السابع: إخباره سبحانه أن الشيطان وأهل الشر من الإنس والجن هم من يزين الضلال والمعاصي للعباد ويضلهم، كقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ} [الأنعام: ١٣٧]، وقوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ} [فصلت: ٢٩]، وقوله تعالى: {وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ} [النمل: ٢٤].

والأدلة من الثاني إلى السابع استدل بها يحيى بن الحسين في كتابه الرد على المجبرة (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٣٩ - ٥٣)، وهي أبرز ما استدل به.

ثانيًا: دليل العقل: أنه يلزم على القول بأن الله يهدي ويضل لوازم باطلة، منها:

- أنه يلزم أن يستوي المطيع والعاصي، والطاعة والمعصية، إذ كلها من الله وبتقديره وشاءه وأحبه.

- أنه يلزم إبطال الرسالة، إذ المهدي لا يقدر على الخروج من الهدى إذ خلقه الله فيه، والكافر كذلك لا يقدر على الخروج من الكفر، فيكون إرسال الرسل حينئذ عبثًا وظلمًا، إذ فيه إقامة الحجة عليهم مع كونهم غير قادرين على الهدى.

- أنه يلزم أن يكون إبليس وليًّا لله؛ إذ جميع الفواحش التي يدعو إليها شاءها الله وخلقها.

والجواب عما استدلوا به من القرآن:

أما الدليل الأول؛ فلا ريب أن الله سبحانه أضاف الضلال إلى العبد، وأنه هو الفاعل له، لكن هذا لا ينفي أن يكون الله سبحانه خالقه، فهو من الله خلقًا ومن العبد فعلًا واكتسابًا وتسبُّبًا.

وأما الدليل الثاني؛ فهو مبني على التسوية بين المشيئة والمحبة، وهذا باطل كما تقدم، فالضلال لم يأمر به الله سبحانه ولم يحبه، لكنه شاءه وخلقه، فهو مخلوق لله سبحانه مراد إرادة كونية غير مراد الإرادة الشرعية.

وأما الدليل الثالث؛ فلا حجة لهم فيه؛ إذ أن انتفاء ابتداء الله سبحانه للعبد بالضلال لا يعني أن لا يضله، بل إنما يدل على أن الإضلال من الله سبحانه لا يكون إلا بعد فعل العبد لموجب الإضلال.

وما ذكروه من قول الله سبحانه: {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ} [التوبة: ١١٥] يدل على هذا، فإنه تضمن إثبات إضلال الله سبحانه للعبد؛ فإن "حتى" للغاية، فإذا وجدت الغاية حصل الإضلال.

وأما ما ذكروه من كون الإضلال لا على معنى الخلق؛ فدعوى باطلة، ثم هو استدلال بموضع النزاع.

وأما الدليل الرابع؛ فالضلال والدعوة إليه فعل العبد واكتسابه لا شك في ذلك، لكن هذا لا ينفي أن يكون مخلوقًا لله سبحانه كما تقدم.

وأما الدليل الخامس؛ فصحيح الدلالة على أن الضلال والفحشاء والمنكر من الشيطان دعوةً ومحبةً لا منه سبحانه، فالله سبحانه لا يحب الضلال ولا يدعو إليه، لكن هذا لا يعارض أنه من الله خلقًا وتقديرًا لما اقتضته حكمته سبحانه.

وأما الدليل السادس؛ فهو يدل على أن العبد فاعل للضلال كاسب له، وهذا صحيح، لكن لا يدل على أنه غير مخلوق له سبحانه، فجميع أفعال العباد خلق لله سبحانه وفعل للعباد واكتساب.

وأما الدليل السابع؛ فيدل على ما ذكروه، لكن لا يدل على أن الله سبحانه لا يهدي ولا يضل، فتزيين الضلال والدعوة إليه وفعله واكتسابه شيء، وخلقه شيء

آخر.

وأما الدليل العقلي، فهو إلزامات تدور على لزوم الجبر من إثبات هداية الله وإضلاله، وهذا إنما يلزم الجبرية النافين لقدرة العبد ومشيئته، وأما من يثبت للعبد قدرة ومشيئة يفعل بهما - وهما سببان من أسباب وجود الفعل -؛ فلا يتوجه عليه هذا الإلزام، فالله سبحانه يهدي فضلًا منه سبحانه، ثم العبد يتسبب في الهداية بعد ذلك إلى أنواع الطاعات، وهو سبحانه يضل عبده لاستحقاقه الإضلال، والعبد يضل بسبب تركه الهدى.

ثم إن إضلال الله سبحانه للعبد ليس ظلمًا بل هو عدل وحكمة - كما تقدم -.

وأما ما زعموه من أن الإضلال هو الخذلان وترك التسديد والإعانة ومنع الألطاف؛ فهو معنى صحيح، فمن أضله الله سبحانه فإنه قد خذله ومنع عنه الإعانة ولم يسدده، لكن الإضلال مشتمل - مع هذا - على معنى زائد، وهو خلقه سبحانه الضلال في القلب.

وأما دعواهم أن معنى إضلال الله سبحانه لعبده: تسميته ضالًّا أو دعوته بالضلال ونحو ذلك فباطل مخالف للشرع واللغة.

أما الشرع فتقدم، وأما اللغة فليس فيها أضله بمعنى وجده ضالًّا أو سماه ضالًّا ونحوه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه، وتجعله من متشابه القرآن وتتأوله على غير تأويله، بل تتأوله بما يقطع ببطلانه وعدم إرادة المتكلم له، كقول بعضهم: المراد من ذلك تسمية الله العبد مهتديًا وضالًّا، فجعلوا هداه وإضلاله مجرد تسمية العبد بذلك، وهذا مما يعلم قطعًا أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه، وأنت إذا تأملتها وجدتها لا تحتمل ما ذكروه البتة، وليس في لغة أمة من الأمم - فضلًا

عن أفصح اللغات وأكملها - هداه بمعنى سماه مهتديًا، وأضله سماه ضالًّا، وهل يصح أن يقال: علَّمه إذا سماه عالمًا وفهَّمه إذا سماه فهمًا... وهذا من جناية القدرية على القرآن ومعناه".

(باب نعمة الله على عبده المؤمن)

لله على عبده المطيع نعمة دينية، خصَّه بها دون غيره، أعانه بها على الطاعة.

قال الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ في الاختلاف في اللفظ (٣٥ - ٣٦): "وعدل القول في القدر أن تعلم... وأن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد، ويتفضل بها على من أحب، ويوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته، ويمنعها من حقت عليه كلمته".

وقال الأشعري رَحِمَهُ اللهُ في "الإبانة"(٥٣): "الله عَزَّ وَجَلَّ اختص المؤمنين من النعم والتوفيق والتسديد بما لم يعط الكافرين وفضل عليهم المؤمنين".

وقال الآجري رَحِمَهُ اللهُ في الشريعة (٢/ ٧٠٠ - ٧٠١): "أحب من أراد من عباده، فشرح صدره للإيمان والإسلام، ومقت آخرين، فختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، فلن يهتدوا إذا أبدًا".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في منهاج السنة (٣/ ٤٣ - ٤٤): "فإنهم [أي: أهل السنة] متفقون على أن لله على عبده المطيع المؤمن نعمة دينية خصه بها دون الكافر، وأنه أعانه على الطاعة إعانة لم يعن بها الكافر".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في منهاج السنة (٣/ ١١٨): "ولأجل هذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر على أن الله خص المؤمنين بنعمة دون الكافرين، بأن هداهم للإيمان".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٤/ ٣٦): "والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية؛ فإنه بيَّن لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب وأعانهم على

اتباع ذلك علمًا وعملًا".

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فمن أدلة الكتاب: قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧) فَضْلًا مِنَ اللهِ وَنِعْمَةً} [الحجرات: ٧، ٨].

وقوله تعالى: {يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [الحجرات: ١٧].

وقوله تعالى: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ} [النور: ٢١].

وقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ} [الأنعام: ٥٣].

وقوله تعالى: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا} [البقرة: ١٢٨].

وقوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام: ١٢٥].

وقوله تعالى: {أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ} [الزمر: ٢٢].

وقوله تعالى: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي} [إبراهيم: ٤٠].

وقوله تعالى: {أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ} [المجادلة:

٢٢].

ومن أدلة السنة: حديث البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبي ﷺ ينقل معنا التراب يوم الأحزاب، ولقد رأيته وارى الترابُ بياضَ بطنه يقول: (لولا أنت ما اهتدينا، نحن ولا تصدقنا ولا صلينا، فأنزِلن سكينةً علينا، إن الأُلى - وربما قال: المَلَا - قد بَغوا علينا، إذا أرادوا فتنةً أَبَيْنا أَبَيْنا) - يرفع بها صوته -[1].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: دعا رجلٌ من الأنصار من أهل قُباء النبيَّ ﷺ فانطلقنا معه، فلما طَعِم وغسل يديه - أو قال: يده - قال: (الحمد لله الذي يُطعِم ولا يَطعَم، مَنَّ علينا فهدانا، وأطعمنا وسقانا، وكل بلاء حسن أبلانا، الحمد لله غير مودع ولا مكافي ولا مكفور ولا مستغنى عنه، الحمد لله الذي أطعم من الطعام، وسقى من الشراب، وكَسَا من العُريِّ، وهدى من الضلالة، وبصر من العماية، وفضَّل على كثير ممن خلق تفضيلًا، الحمد لله رب العالمين)[2].

وقول كعب بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما في حديث الثلاثة الذين خُلِّفوا: "فوالله ما أنعم الله علي من نعمة قط بعد أن هداني للإسلام أعظم في نفسي من صدقي لرسول الله ﷺ أن لا أكون كذبته، فأهلك كما هلك الذين كذبوا"[3].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التمني، باب قول الرجل: لولا الله ما اهتدينا (٩/ ٨٤) ح (٧٢٣٦).

(٢) أخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة (٣٠١)، وابن حبان (٥٢١٩)، وابن السني فياليوم والليلة (٤٨٦)، والحاكم (١/ ٥٤٦)، وأبو بكر الشافعي في الغيلانيات (٦١٦)، والشجري في أماليه (١/ ٢٥٣) والحديث صححه ابن حبان، وكذا صححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال العلامة الألباني في التعليقات الحسان: حسن الإسناد، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق صحيح ابن حبان (١٢/ ٢٣): إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك (٦/ ٣) ح (٤٤١٨)، =

والآيات والأحاديث في هذا كثيرة، وبالجملة؛ فكل آية تدل على هداية التوفيق فهي دليل على هذه المسألة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥١ - ٤٥٢) بعد أن ذكر أصول عدة في القدر منها هذه المسألة -: "ونصوص الكتاب والسنة وسلف الأمة - المبينة لهذه الأصول - كثيرة".

وأما الإجماع؛ فحكاه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ كما تقدم النقل عنه.

وأما العقل؛ فلأنه إذا لم يكن لله سبحانه على المطيع نعمة اختصه بها وأعانه؛ للزم ترجيح أحد المثلين على الآخر بغير مرجح، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث، إذ لو كان حال العبد قبل أن يفعل كحاله حين الفعل سواء لا مزية لأحد الحالين على الآخر؛ فما الذي رجح وجود الفعل منه على عدمه؟ فتخصيص هذه الحال بكونه فاعلًا فيها دون الأخرى ترجيحًا لأحد المتماثلين بدون مرجح، فلا بد إذن من مرجح يرجح الفعل، وهو إعانة الله سبحانه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٣٥) في رده على من ينكر هذه المسألة: "وكفى بالوحي، وصريح المعقول، وفطرة الله، والاعتبار الصحيح، وإجماع الأمة ردًّا لهذا القول وتكذيبًا له".

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة هي توضيح وتفصيل للقاعدة السابقة، وتختص ببيان كون الهداية حصلت بإعانة الله سبحانه للمطيع وإنعامه عليه، وببيان كون الضلال حصل لعدم الإنعام.

=

ومسلم: كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه (٤/ ٢١٢٠) ح (٢٧٦٩).

والنعمة نعمتان: نعمة عامة، يشترك فيها المؤمن وغيره، وهي نعمة الرزق والمسكن ونحوها من النعم الدنيوية.

ونعمة الفطرة السليمة المقتضية للحق، ونعمة الهداية العامة وهداية البيان.

وثمة نعمة خاصة، وهي نعمته سبحانه على المؤمنين بالعلوم النافعة والإرادات الصالحة، وهي نعمة دينية، ينال خيرها المؤمن في الدنيا والآخرة.

وفي هذه القاعدة مسألتان:

الأولى: معنى النعمة الدينية وحقيقتها وخصائصها.

الثانية: الفرق بينها وبين هداية التوفيق.

المسألة الأولى: معنى النعمة الدينية وحقيقتها وخصائصها.

النعمة الدينية هي فضلٌ يتفضل الله سبحانه به على من شاء من عباده يهتدي به إلى الأعمال الصالحة، حكمةً منه سبحانه وعلمًا، وهي من التوفيق الذي يوفق الله به عبده للقيام بالمأمور وترك المحظور.

وحقيقتها: أن الله سبحانه يخلق في قلوب العباد محبة الخير وإرادته وإيثاره على ضده، ويزيل الموانع التي تحول دون حصوله.

وذلك أنه ليس للعبد من نفسه قدرة على الهداية إلا أن يقدره الله سبحانه، هو قادر عليها القدرة المصححة التي هي مناط تكليفه بها، لكنه غير قادر عليها القدرة الموجبة، فلا يتمكن من فعلها إلا بمعونة من الله سبحانه وتعالى، فإن أعانه وفق للهدى ووجد منه، وإلا فإنه يبقى على الضلال.

خصائصها:

لهذه النعمة الدينية خصائص تميزها عن غيرها من النعم، ومنها:

أولًا: أنها خاصة بالمؤمن دون غيره، فلا يوفق لها من ليس من أهل الإيمان.

وهذه النعمة تكون بالتوفيق للقيام بالمأمور، وبالتوفيق لترك المحظور، وهذا شامل لأصل الإيمان وشعبه؛ فقد يجتمع في الرجل الواحد توفيق من جهة، وخذلان من جهة أخرى؛ فالفاسق الملِّي منعم عليه بأصل الإيمان وبما قام به من أعمال صالحة، وغير منعم عليه فيما تركه من مأمور أو فعله من محظور، والطائع منعم عليه بما هو أكثر من ذلك.

وهذا التقرير على أصل أهل السنة أنه قد يجتمع في الرجل الواحد موجب الثواب وموجب العقاب، إذ النعمة بالتوفيق للعمل هي التي أوجبت الثواب، وخلافها أوجب العقاب.

بل المؤمن الطائع نفسه يوفق لشيء من البر ويعان عليه، ولا يوفق لشيء آخر ولا يعان عليه، بل لا يمكن أن يوفق لكل خير إذ هذا ليس في مقدور العباد، كما قال ﷺ: (استقيموا ولن تحصوا)[1].

---

(١) أخرجه الطيالسي (ص ١٣٤)، وعبد الرزاق في تفسيره (٣/ ١٨٧)، وأحمد (٥/ ٢٧٦ - ٢٧٧ و٢٨٢)، والدارمي (٦٦١)، وابن أبي شيبة (٣٤)، وابن ماجه (٢٧٧)، والحاكم (١/ ١٣٠)، والبيهقي (١/ ٨٢ و٤٥٧)، والبغوي (١٥٥) وغيرهم، والحديث قال عنه ابن حبان كما في الإحسان (٣/ ٣١٢): خبر سالم بن أبي الجعد عن ثوبان خبر منقطع، فلذلك تنكبناه" وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ولست أعرف له علة يعلل بمثلها مثل هذا الحديث" وتعقبه البوصيري فقال: قلت: علته أنّ سالما لم يسمع من ثوبان. قاله أحمد وأبو حاتم والبخاري وغيرهم. وقال: هذا الحديث رجاله ثقات أثبات إلا أنَّه منقطع بين سالم وثوبان فإنّه لم يسمع منه بلا خلاف" مصباح الزجاجة (١/ ٤١) وقال البيهقي: حديث سالم بن أبي الجعد منقطع فإنه لم يسمع من ثوبان"، وقال البغوي: هذا منقطع ويروى متصلا عن حسان بن عطية عن أبي كبشة السلولي عن ثوبان"، وقال الذهبي: أخرجه ابن ماجه من حديث منصور عن سالم وهو لم يدرك ثوبان" المهذب ١/ ١٠٠ وقال العراقي في "أماليه": حديث حسن رواته ثقات إلا أنّ في سنده انقطاعا بين سالم وثوبان كما قال ابن حبان" فيض القدير ١/ ٤٩٧، =

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في الاستذكار (٢/ ٢١٤): "فإنكم لن تطيقوا الإحاطة في أعمال البر كلها، ولا بد للمخلوقين من ملال وتقصير في الأعمال".

قال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ في جامع العلوم والحكم (١٨١): "لن تقدروا على الاستقامة كلها".

ومما يدل على خصوصيتها بالمؤمن أنه لو كان هو والكافر في وجودها سواء لكانا جميعًا مؤمنين، ولو كانا في عدمها سواء لكانا جميعًا كافرين، إذ لا مزية حينئذ ترجح الطاعة على سواها عند المؤمن، وقد عُلم أنها وقعت منه؛ فيلزم حينئذ أنها ترجحت على مثيلتها بغير مرجح، وهذا ممتنع كما تقدم، ويتضح هذا أكثر بما يأتي:

ثانيًا: أن هذه النعمة الدينية هي التي أوجبت القيام بالأمر وترك النهي، إذ أن العبد ليس له من نفسه - كما تقدم - قدرةٌ موجبةٌ للقيام بذلك، بل لا يستطيعه إلا بإعانة وتسديد، وهذه الإعانة هي حقيقة هذه النعمة لله على العبد، فإذا كان حصولها شرطًا في الطاعة لزم أن لا تحصل إلا بوجودها، إذ حصول المشروط متوقف على حصول شرطه، فإذا وجدت الإعانة وجدت الطاعة، وإذا عدمت عدمت.

وهذا كما تقدم تقريره آنفًا؛ فإن النعمة لو عدمت في المؤمن لَلَزِم أن الطاعة ترجحت على المعصية بغير مرجح، وهذا ممتنع.

ثالثًا: أن هذه النعمة محض فضل الله سبحانه على العبد ولطفه به؛ فليس للعبد

=

قلت: وخفي هذا الانقطاع على المنذري فحكم على الإسناد بالصحة. الترغيب ١/ ١٦٢ وقال الشيخ ناصر في الإرواء (٤١٢) وقد ورد عن جماعة من الصحابة منهم ثوبان وعبد الله بن عمرو وأبو أمامة، وجابر ربيعة الجرشي، ثم صححه الشيخ بطرقه وشواهده، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (١/ ١٨٤): حديث صحيح، وهذا سند فيه انقطاع بين سالم بن أبي الجعد وبين ثوبان، نبه على ذلك غير واحد من الأئمة، لكن له طريق أخرى متصلة كما سيأتي في التخريج.

عند الله عهد أو حق بأن ينعم عليه بها، بل هو سبحانه يختص بها من شاء فضلًا وجودًا وتكرُّمًا منه ﷻ.

وهذا الاختصاص مبني على علمه سبحانه بمن يصلح لهذا الفضل ممن لا يصلح، وحكمته سبحانه التي تقتضي وضع الشيء في موضعه اللائق به.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٥/ ٣١٢): "بل إعانته على الطاعة لمن أمره بها فضلٌ منه كسائر النعم، وهو يختص برحمته من يشاء".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٢١٢): "فأخبر سبحانه أنه جعل في قلوب عباده المؤمنين الأمرين: حبه وحسنه الداعي إلى حبه، وألقى في قلوبهم كراهة ضده من الكفر والفسوق والعصيان، وأن ذلك محض فضله ومنته عليهم حيث لم يكلهم إلى أنفسهم، بل تولى هو سبحانه هذا التحبيب والتزيين وتكريه ضده، فجاد عليهم به فضلًا منه ونعمةً، والله عليم بمواقع فضله ومن يصلح له ومن لا يصلح، حكيم بجعله في مواضعه"[1].

---

(١) (تنبيه): النعمة نعمتان: نعمة مطلقة، ونعمة مقيدة:

أولًا: النعمة المطلقة: هي المتصلة بسعادة الأبد، وهي: نعمة الإسلام، والسنة؛ فإن سعادة الدنيا والآخرة، مبنية على أركان ثلاثة: الإسلام، والسنة، والعافية في الدنيا والآخرة. ونعمة الإسلام والسنة هي النعمة التي أمرنا الله - ﷻ - أن نسأله في صلاتنا أن يهدينا صراط أهلها، ومن خصهم بها، وجعلهم أهل الرفيق الأعلى حيث يقول تعالى: {وَمَن يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} .

فهؤلاء الأصناف الأربعة هم أهل هذه النعمة المطلقة، وأصحابها المعنيون بقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا} ، فكان الكمال في جانب الدين، والتمام في جانب النعمة، قال عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن للإيمان حدودًا، وفرائض، وسننًا، وشرائع، فمن استكملها فقد استكمل الإيمان).

ودين الله هو شرعه المتضمِّن لأمره ونهيه، ومحابّه، والمقصود أن النعمة المطلقة هي

=

التي اختُصَّت بالمؤمنين، وهي نعمة الإسلام والسنة، وهذه النعمة هي التي يُفرح بها في الحقيقة، والفرح بها مما يحبه الله ويرضاه، قال - سبحانه وتعالى -: {قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ}، وقد دارت أقوال السلف على أن فضل الله ورحمته: (الإسلام والسنة، وعلى حسب حياة القلب يكون فرحه بهما، وكلما كان أرسخ فيهما كان قلبه أشدَّ فرحًا، حتى أن القلب ليرقص فرحًا إذا باشر روح السنة أحزن ما يكون الناس وهو ممتلىء أمنًا أخوف ما يكون الناس).

ثانيًا: النعمة المقيدة: كنعمة الصحة، والغنى، وعافية الجسد، وبسط الجاه، وكثرة الولد، والزوجة الحسنة، وأمثال هذا، فهذه النعمة مشتركة بين البر والفاجر، والمؤمن والكافر؛ وإذا قيل: لله على الكافر نعمة بهذا الاعتبار فهو حق، والنعمة المقيدة تكون استدراجًا للكافر والفاجر، ومآلها إلى العذاب والشقاء لمن لم يُرزق النعمة المطلقة.

قال شيخ الإسلام في رسالته قاعدة في المحبة (ص١٥٨): قال كثير من هؤلاء ليس لله على الكافر نعمة دنيوية كما ليس له عليه نعمة دينية تخصه إذ اللذة المستعقبة ألما أعظم منها ليست بنعمة كالطعام المسموم وكمن أعطي غيره أموالا ليطمئن ثم يقتله أو يعذبه

قالوا والكافر كانت هذه النعم سببا في عذابه وعقابه كما قال تعالى إنما نملى لهم ليزدادوا إثما

وقال تعالى أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون

وقال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون

وقال تعالى فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملى لهم إن كيدي متين

وخالفهم آخرون من أهل الإثبات للقدر أيضا فقالوا بل لله على الكافر نعم دنيوية

والقولان في عامة أهل الإثبات من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم

قال هؤلاء والقرآن قد دل على امتنانه على الكفار بنعمه ومطالبته إياهم بشكرها فكيف يقال ليست نعما قال تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها إلى قوله الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره وسخر لكم

=

=

الأنهار إلى قوله وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار وقال تعالى إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا وكيف يكون كفورا من لم ينعم عليه بنعمه

فالمراد لازم قول هؤلاء أن الكفار لم يجب عليهم شكر الله إذ لم يكن قد أنعم عليهم عندهم وهذا القول يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام فإن الله ذم الإنسان بكونه كفورا غير شكور إذ يقول إن الإنسان لربه لكنود وقال تعالى ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عنى إنه لفرح فخور

وقد قال صالح عليه السلام لقومه واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين

وقال تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا

وقال تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله

وقال الأولون قد قال تعالى صراط الذين أنعمت عليهم، والكفار لم يدخلوا في هذا العموم فعلم أنهم خارجون عن النعمة وقال تعالى في خطابه للمؤمنين كلوا من طيبات ما رزقناكم وقال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به وقال تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله

وأما الكفار فخوطبوا بها من جهة ما هي تنعم ولذة وسرور ولم تسم في حقهم نعمة على الخصوص وإنما تسمي نعمة باعتبار أنها نعمة في حق عموم بني آدم لأن المؤمن سعد بها في الدنيا والآخرة والكافر ينعم بها في الدنيا

وذلك أن كفر الكافر نعمة في حق المؤمنين فإنه لولا وجود الكفر والفسوق والعصيان لم يحصل جهاد المؤمنين للكفار وأمرهم الفساق والعصاة بالمعروف ونهيهم إياهم عن المنكر ولولا وجود شياطين الإنس والجن لم يحصل للمؤمنين من بعض هذه الأمور ومعاداتها ومجاهداتها ومخالفة الهوى فيها ما ينالون به أعلى الدرجات وأعظم الثواب

والأنسان فيه قوة الحب والبغض وسعادته في أن يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه الله فإن لم يكن في العالم ما يبغضه ويجاهد أصحابه لم يتم إيمانه وجهاده وقد قال تعالى إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في

=

=

سبيل الله أولئك هم الصادقون، قالوا ولو كانت هذه اللذات نعما مطلقة لكانت نعمة الله على أعدائه في الدنيا أعظم من نعمته على أوليائه قالوا ونعمة الله التي بدلوها كفرا هي إنزال الكتاب وإرسال الرسول حيث كفروا بها وجحدوا أنها حق كما قال عليه السلام ألا لا فخر إني من قريش

وكذلك قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله هم الذين كفروا بما أنزل الله من الكتاب والرسل وتلك نعمة الله المعظمة وقال تعالى أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين

وحقيقة الأمر أن هذه الأمر فيها من التنعم باللذة والسرور في الدنيا ما لا نزاع فيه ولهذا قال تعالى بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون وقال تعالى أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها وقال تعالى وذرني والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا وقال تعالى ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل وقال تعالى وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور وهذا أمر محسوس

لكن الكلام في أمرين أحدهما هل هي نعمة أم لا والثاني أن جنس تنعم المؤمن في الدنيا بالإيمان وما يتبعه هل هو مثل تنعم الكافر أو دونه أو فوقه وهذه هي المسألة المقدمة

فأما الأول فيقال اللذات في أنفسها ليست نفس فعل العبد بل قد تحدث عن فعله مع سبب آخر كسائر المتولدات التي يخلقها الله تعالى بأسباب منها فعل العبد

لكن اللذات تارة تكون بمعصية من ترك مأمور أو فعل محظور كاللذة الحاصلة بالزنا وبموافقة الفساق وبظلم الناس وبالشرك والقول على الله بغير علم فهنا المعصية هي سبب للعذاب الزائد على لذة الفعل لكن ألم العذاب قد يتقدم وقد يتأخر وهي تشبه أكل الطعام الطيب الذي فيه من السموم ما يمرض أو يقتل ثم ذلك العذاب يمكن دفعه بالتوبة وفعل حسنات أخر لكن يقال تلك اللذة الحاصلة بالمعصية لا تكون معادلة لها ما في التوبة عنها والأعمال الصالحة من المشقة والألم ولهذا قيل ترك الذنب أمر من التماس التوبة وقيل رب شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا لكن فعل التوبة والحسنات الماحية قد يوجب من الثواب أعظم من ثواب ترك الذنب أولا فيكون ألم التائب أشد من التارك إذا استويا من جميع الوجوه وثوابه أكثر وكذلك لما يكفر الله به الخطايا من المصائب مرارة تزيد على حلاوة المعاصى

=

=

وتارة تكون اللذات بغير معصية من العبد لكن عليه أن يطيع الله فيها فيتجنب فيها ترك مأموره وفعل محظوره كما يؤتاه العبد من المال والسلطان ومن المآكل والمناكح التى ليست بمحرمة

والله سبحانه أمر مع أكل الطيبات بالشكر فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون وفي صحيح مسلم عن النبي أنه قال إن الله ليرضي عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها ويشرب الشربة فيحمده عليها وفي الأثر الطاعم الشاكر كالصائم الصابر رواه ابن ماجة عن النبي نعمته من حق واستعان بها على محرم صار فعله بها وتركه لما فيها سببا للعذاب أيضا فالعذاب أستحقه بترك المأمور وفعل المحظور على النعمة التي هي من فعل الله تعالى وإن كان فعله وتركه بقضاء الله وقدره بعلمه ومشيئته وقدرته وخلقه

فأن حقيقة الأمر أنه نعم العبد تنعيما وكان ذلك التنعيم سببا لتعذيبه أيضا فقد اجتمع في حقه تنعيم وتعذيب ولكن التعذيب إنما كان بسبب معصيته حيث لم يؤد حق النعمة ولم يتق الله فيها

وعلى هذا فهذه التنعمات هي نعمة من وجه دون وجه فليست من النعم المطلقة ولا هي خارجة عن جنس النعم مطلقها ومقيدها فباعتبار ما فيها من التنعم يصلح أن يطلب حقها من الشكر وغيرها وينهى عن استعمالها في المعصية فتكون نعمة في باب الأمر والنهي والوعد والوعيد

وباعتبار أن صاحبها يترك فيها المأمور ويفعل فيها المحظور الذي يزيد عذابه على نعمها كانت وبالا عليه وكان أن لا يكون ذلك من حقه خيرا له من أن يكون فليست نعمة في حقه في باب القضاء والقدر والخلق والمشيئة العامة وإن كان يكون نعمة في حق عموم الخلق والمؤمنين وعلى هذا يظهر ما تقدم من خيرات الله فإن ذلك استدراج ومكر وإملاء

وهذا الذي ذكرناه من ثبوت الإنعام بها من وجه وسلبه من وجه آخر مثل ما ذكر الله في قوله تعالى فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن وأما إذا ما آبتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن كلا فإنه قد أخبر أنه أكرمه وأنكر قول المبتلى ربي أكرمن واللفظ الذي أخبر الله به مثل اللفظ الذي أنكره الله من كلام المبتلى لكن المعني مختلف فإن المبتلي اعتقد أن هذه كرامة مطلقة وهي النعمة التي يقصد بها أن

=

=

النعم إكرام له والإنعام بنعمة لا يكون سببا لعذاب أعظم منها وليس الأمر كذلك بل الله تعالى ابتلاه بها ابتلاء ليتبين هل يطيعه فيها أم يعصيه مع علمه بما سيكون من الأمرين لكن العلم بما سيكون شيء وكون الشيء والعلم به شيء

وأما قوله تعالى فأكرمه ونعمه فإنه تكريم بما فيه من اللذات ولهذا قرنه بقوله ونعمه ولهذا كانت خوارق العادات التي تسميها العامة كرامة ليست عند أهل التحقيق كرامة مطلقا بل في الحقيقة الكرامة هي لزوم الاستقامة وهى طاعة الله وإنما هي مما يبتلي الله به عبده فإن أطاعه بها رفعه وإن عصاه بها خفضه وإن كانت من آثار طاعة أخري كما قال تعالى وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعدا وإذا كان في النعمة والكرامة هذان الوجهان فهي من باب الأمر والشرع نعمة يجب الشكر عليها وفي باب الحقيقة القدرية لم تكن لهذا الفاجر بها إلا فتنة ومحنة استوجب بمعصية الله فيها العذاب وهي في ظاهر الأمر أن يعرف حقيقة الباطن ابتلاء وامتحان يمكن أن تكون من أسباب سعادته ويمكن أن تكون من أسباب شقاوته وظهر بها جانب الابتلاء بالمر فإن الله يبتلي بالحلو والمر كما قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون

فمن ابتلاه الله بالمر بالبأساء والضراء والبأس وقدر عليه رزقه فليس ذلك إهانة له بل هو ابتلاء فإن أطاع الله في ذلك كان سعيدا وإن عصاه في ذلك كان شقيا كما كان مثل ذلك سببا للسعادة في حق الأنبياء والمؤمنين وكان شقاء وسببا للشقاء في حق الكفار والفجار.

وقال تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وقال تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا وقال تعالى وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلهم نحن تعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلي عذاب عظيم وقال تعالى ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون وقال تعالى ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون

وكما أن الحسنات وهي المسار الظاهرة التي يبتلي بها العبد تكون عن طاعات فعلها العبد فكذلك السيئات وهي المكاره التي يبتلي بها العبد تكون عن معاصي فعلها العبد

=

=

كما قال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك
وقال تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أني هذا قل هو من عند أنفسكم
وقال تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير
وقال تعالى فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله
وقال تعالى وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور

ثم تلك المسار التي هي من ثواب طاعته إذا عصي الله فيها كانت سببا لعذابه والمكاره التي هي عقوبة معصيته إذا أطاع الله فيها كانت سببا لسعادته فتدبر هذا لتعلم أن الأعمال بخواتيمها وأن ما ظاهره نعمة هو لذة عاجلة قد تكون سببا للعذاب وما ظاهره عذاب وهو ألم عاجل قد يكون سببا للنعيم وما هو طاعه فيما يري الناس قد يكون سببا لهلاك العبد برجوعه عن الطاعة إذا ابتلي في هذه الطاعة وما هو معصية فيما يري الناس قد يكون سببا لسعادة العبد بتوبته منه وتصبره على المصيبة التي هي عقوبة ذلك الذنب.

فالأمر والنهي يتعلق بالشيء الحاصل فيؤمر العبد بالطاعة مطلقا وينهي عن المعصية مطلقا ويؤمر بالشكر على كل ما يتنعم به.

وأما القضاء والقدر وهو علم الله وكتابه وما طابق ذلك من مشيئته وخلقه فهو باعتبار الحقيقة الآجلة فالأعمال بخواتيمها والمنعم عليهم في الحقيقة هم الذين يموتون على الإيمان

وقد يذكر تنازع الناس في هذا الباب.

فالمثبتة للقضاء والقدر من متكلمه أهل الإثبات وغيرهم يلاحظون القدر من علم الله وكتابه ومشيئته وخلقه وقد يعرضون عما جاء به الأمر والنهي والوعد والوعيد وعن الحكمة العامة وما في تفصيل ذلك من الحكم الخاصة وأما من لم يلاحظ إلا الأمر والنهي والوعد والوعيد فقط من القدرية ومن ضاهاهم في حاله فقد كفر بما وجب عليه الإيمان به من خلق الله وكتابه ومشيئته وتدبيره لعباده المؤمنين الذين سبقت لهم منه الحجة بتدبير خاص ومن قضائه على الكفار بما هو فيه عدل سبحانه كما في الحديث المرفوع ماض فينا أمرك عدل فينا قضاؤك ولا يظلم ربك أحدا

وإذا عرف أن كل واحد من الابتلاء بالسراء والضراء قد يكون في باطن الأمر مصلحة للعبد أو مفسدة له وأنه إن أطاع الله بذلك كان مصلحة له وإن عصاه كان مفسدة له تبين أن الناس أربعة أقسام منهم من يكون صلاحه على السراء ومنهم من يكون صلاحه على

=

=

الضراء ومنهم من يصلح على هذا وهذا ومنهم من لا يصلح على واحد منهما.

والإنسان الواحد قد تجتمع له هذه الأحوال الأربعة في أوقات متعددة أو في وقت واحد باعتبارها أنواع يبتلي بها.

وقد جاء في الحديث المرفوع أن من عبادي من لا يصلحه إلا الغني ولو أفقرته لأفسده ذلك وإن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك وإن من عبادي من لا يصلحه إلا السقم ولو أصححته لأفسده ذلك وذلك أني أدبر عبادي إني بهم خبير بصير

فكما أن التنعم العاجل ليس بنعمة قي الحقيقة قد يكون في الحقيقة بلاء وشرا باعتبار المعصية فيه والطاعة المتقدمة قد تكون حابطة وسببا للشر باعتبار ما يعقبها من ردة وفتنة فكذلك التألم العاجل قد يكون في الحقيقة خيرا ونعمة والمعصية المتقدمة قد تكون سببا للخير باعتبار التوبة والصبر علي ما تعقبه من مصيبة لكن تتبدل الطاعة والمعصية

وهذا يقتضي أن العبد محتاج في كل وقت إلي الاستعانة بالله علي طاعته وتثبيت قلبه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقال ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٣): النعمة نعمتان نعمة مطلقة ونعمة مقيدة فالنعمة المطلقة هي المتصلة بسعادة الأبد وهي نعمة الإسلام والسنة وهي التي أمرنا الله سبحانه وتعالى أن نسأله في صلواتنا أن يهدينا صراط أهلها ومن خصهم بها وجعلهم أهل الرفيق الأعلى حيث يقول تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والصالحين وحسن أولئك رفيقا فهؤلاء الأصناف الأربعة هم أهل هذه النعمة المطلقة وأصحابها أيضا هم المعنيون بقول الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فأضاف الدين إليهم إذ هم المختصون بهذا الدين القيم دون سائر الأمم والدين تارة يضاف إلى العبد وتارة يضاف إلى الرب فيقال الاسلام دين الله الذي لا يقبل من أحد دينا سواه ولهذا يقال في الدعاء اللهم انصر دينك الذي أنزلت من السماء ونسب الكمال إلى الدين والتمام إلى النعمة مع إضافتها إليه لأنه هو وليها ومسديها إليهم وهم محل محض النعمة قابلين لها ولهذا يقال في الدعاء المأثور للمسلمين واجعلهم مثنين بها عليك قابليها وأتممها عليهم وأما الدين فلما كانوا هم القائمين به الفاعلين له بتوفيق

=

ربهم نسبه إليهم فقال أكملت لكم دينكم وكان الاكمال في جانب الدين والتمام في جانب النعمة واللفظتان وإن تقاربتا وتواخيتا فبينهما فرق لطيف يظهر عند التأمل فإن الكمال أخص بالصفات والمعاني ويطلق على الأعيان والذوات ولكن باعتبار صفاتها وخواصها كما قال النبي وآله كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد وقال عمر بن عبد العزيز إن للإيمان حدودا وفرائض وسننا وشرائع فمن استملكها فقد استكمل الإيمان وأما التمام فيكون في الأعيان والمعاني ونعمة الله أعيان وأوصاف ومعان وأما دينه فهو شرعه المتضمن لأمره ونهيه ومحابه فكانت نسبة الكمال إلى الدين والتمام إلى النعمة أحسن كما كانت اضافة الدين إليهم والنعمة اليه أحسن والمقصود أن هذه النعمة هي النعمة المطلقة وهي التي اختصت بالمؤمنين وإذا قيل ليس لله على الكافر نعمة بهذا الاعتبار فهو صحيح.

والنعمة الثانية النعمة المقيدة كنعمة الصحة والغنى وعافية الجسد وتبسط الجاه وكثرة الولد والزوجة الحسنة وأمثال هذه فهذه النعمة مشتركة بين البر والفاجر والمؤمن والكافر وإذا قيل لله على الكافر نعمة بهذا الاعتبار فهو حق فلا يصح اطلاق السلب والايجاب إلا على وجه واحد وهو أن النعمة المقيدة لما كانت استدراجا للكافر ومآلها إلى العذاب والشقاء فكأنها لم تكن نعمة وإنما كانت بلية كما سماها الله تعالى في كتابه كذلك فقال تعالى فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن كلا أي ليس كل من أكرمته في الدنيا ونعمته فيها فقد أنعمت عليه وإنما كان ذلك ابتلاء مني له واختبارا ولا كل من قدرت عليه رزقه فجعلته بقدر حاجته من غير فضيلة أكون قد أهنته بل أبتلي عبدي بالنعم كما أبتليه بالمصائب ، فإن قيل كيف يلتئم هذا المعنى ويتفق مع قوله فأكرمه فأثبت له الإكرام ثم أنكر عليه قوله ربي أكرمن وقال كلا أي ليس ذلك إكراما مني وإنما هو ابتلاء فكأنه أثبت له الاكرام ونفاه قيل الاكرام المثبت غير الاكرام المنفي وهما من جنس النعمة المطلقة والمقيدة فليس هذا الإكرام المقيد بموجب لصاحبه أن يكون من أهل الإكرام المطلق وكذلك أيضا إذا قيل إن الله أنعم على الكافر نعمة مطلقة ولكنه رد نعمة الله وبدلها فهو بمنزلة من أعطى ما لا يعيش به فرماه في البحر كما قال تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وقال تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى

المسألة الثانية: الفرق بينها وبين هداية التوفيق.

إذا تبين معنى النعمة الدينية على المؤمن؛ فما الفرق بينها وبين هداية التوفيق؟

والجواب أن هذه النعمة هي من هداية التوفيق، وهي سبب لهداية التوفيق.

فالله سبحانه إذا أراد هداية عبد فإنه يعينه؛ فيحبِّب إليه الهدى والإيمان، ويكرِّه إليه خلافه من الضلال والكفر، وهذه هي النعمة الدينية، ثم يجعل سبحانه هذا منه سببًا يخلق به في قلبه القدرة والإرادة والهدى، ويزال عنه موانع الهداية، ويقام له موانع الضلال، فيهتدي العبد إلى الحق والصواب.

فبنعمة الله سبحانه أحب الحق وأراده وكره خلافه، وبنعمته سبحانه هدي إلى الحق هداية التوفيق.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٠ - ٢٦١): "وإلهامهم الإيمان وهدايتهم إليه، وتخصيصهم بمزيد نعمة حصل لهم بها الإيمان دون الكافرين؛ هو من نعمته".

وإذا كانت هذه النعمة الدينية هي سبب الهداية للمؤمن؛ فعدمها هو سبب ضلال الكافر، إذ لو أنعم الله عليه بهذه النعمة لاهتدى.

ومنعه سبحانه الكافر هذه النعمة ليس ظلمًا للكافر، لأنه لم يمنعه ما هو حق له، بل منعه فضله، {وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} [البقرة: ١٠٥].

وهذا السؤال يتكرر في كل مسألة تتعلق بالهدى والضلال، وقد سبق الكلام عليه

=

فهدايته إياهم نعمة منه عليهم فبدلوا نعمة الله وآثروا عليها الضلال فهذا فصل النزاع في مسألة هل لله على الكافر نعمة أم لا وأكثر اختلاف الناس من جهتين إحداهما اشتراك الألفاظ وإجمالها والثانية من جهة الاطلاق والتفصيل.

فيما مضى.

والحاصل أن الله سبحانه اختص العبد المطيع دون غيره بنعمة أعانه بها على الطاعة والهداية إعانة لم يعن بها غيره، وهذه الإعانة هي محض فضله سبحانه لا استحقاق للعبد فيها، راجعة إلى علمه وحكمته، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

يخالف أهلَ السنة في هذه القاعدة القدريةُ المعتزلة، فإنهم ذهبوا - بناءً على أصلهم في الهدى والضلال - إلى أن المؤمن والكافر سواء في إنعام الله سبحانه عليهما النعمة الدينية، وهي ما بينه من أدلة الشرع والعقل وما خلقه من القدرة والألطاف، والمؤمن اهتدى بنفسه بغير نعمة أخرى خاصة من الله، والكافر ضل بنفسه من غير خذلان يخصه من الله سبحانه.

قال يحيى بن الحسين كما في كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٢٧٤): "أما معنى تحبيب الله ﷻ إلى العباد الإيمان وتكريهه للكفر والفسوق والعصيان؛ فهو بما جعل وحكم لمن آمن واتقى من الجنان والنعيم والجزاء والإحسان، وبما كان يريهم ويشرعه لديهم من نصر المؤمنين والإظهار لحجتهم والإعزاز لدينهم، والتكريه منه لما ذكر، فهو بما أوجب على فاعل ذلك من العقوبات في الآخرة بالنيران، وفي الدنيا بالقتل والسبي والذل والخذلان، فلما جعل ما جعل من الثواب للمؤمنين، وما أعد وحكم بما حكم به من العقاب على الكافرين؛ رغب الراغبون في الثواب وأوجبوا له الإيمان وآمنوا، وهاب واتقى وخاف العقاب الخائفون، فاتقوا الله وكرهوا الكفر والفسوق والعصيان لخوف العقاب فاهتدوا، وزهد أهل الكفر في كفرهم لما يرون من ذلهم وصغارهم وظهور الحق والمحقين واعتلائهم، فتركوا الفسق ودخلوا في الحق، فهذا إن شاء الله

معنى ما ذَكر من ذلك العليُّ الأعلى".

وقال القاضي عبد الجبار في تفسيرها في تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٩٦): "لأن ذلك يدل على أن الإيمان من نعمة الله تعالى، من حيث ألطف لنا وسهل سبيلنا إلى فعله".

وقال أيضًا في تنزيه القرآن عن المطاعن (١٨٤) في تفسير قوله تعالى: {وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ} [هود: ٨٨]: "التوفيق من فعل الله في الحقيقة، وهو ما يفعله مما يدعو العبد إلى العبادة، كخلق الولد والغنى وما شاكله".

وقال الزمخشري في الكشاف (٥/ ٥٦٨ - ٥٦٩) في قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ} [الحجرات: ٧]: "ومعنى تحبيب الله وتكريهه: اللطف والإمداد بالتوفيق، وسبيله الكناية كما سبق، وكل ذي لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يغبى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله، وحمل الآية على ظاهرها يؤدّي إلى أن يثني عليهم بفعل الله".

فيتضح من هذه النقول أن المعتزلة يرون أن الله سبحانه أقدر المؤمن والعاصي على الفعل والترك على السوية، ولم يجعل للمؤمن مزية في ذلك على العاصي، وتأولوا ما ورد من تحبيب الإيمان وتزيينه بالدعوة إليه، أو الإقدار عليه، أو بالثواب عليه.

وقولهم هنا مبني على ما ذهبوا إليه من أن الله سبحانه لا يهدي ولا يضل، وشبههم هناك هي شبههم هنا، والله أعلم.

ومما يبين بطلان إنكار المعتزلة للنعمة الخاصة بالطائع ما تقدم من أنه يلزم من ذلك الترجيح بغير مرجح، لأنه لو كان حال العبد قبل الفعل كحاله حين الفعل سواء؛

فلا مرجح إذن رجح وجود الفعل منه على عدمه.

فلا بد إذن من مرجح يرجح الفعل على ضده، وهو إعانة الله سبحانه.

ويقال لهم أيضًا: قد أثبت الله سبحانه في آيات كثيرة أنه لولا نعمته ورحمته وفضله لما وقعت الطاعة من العبد، كقوله تعالى: {وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ} [الصافات: ٥٧]، وقوله تعالى: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ} [النور: ٢١]، فإما أن يقولوا بمقتضى هذه الآيات، وأن الله سبحانه ابتدأ المؤمنين بنعمة خصهم بها عن الكافرين، فيخرجوا من قولهم ويوافقوا أهل السنة، وإما أن يقولوا بشمول هذه النعمة للكفار، وهذا باطل إذ يلزم عليه أن يكونوا مؤمنين طائعين، وهذا غير واقع.

وإثبات المعتزلة للألطاف ليس فيه موافقة لأهل السنة في هذه المسألة، ويتضح ذلك ببيان الفرق بينهما.

إذ اللطف عند المعتزلة هو: "كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو إلى ترك القبيح"، فهو: "زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته".

فاللطف عندهم راجع إلى الإقدار والتمكين فحسب، بل عندهم أنه يجب على الله سبحانه أن يلطف لكل من كلفه، ولا مزية في هذا لأحد على أحد، وبعد هذا اللطف؛ من المكلفين من يؤمن، ومنهم من يكفر، وأما النعمة الدينية فهي أمر زائد عن ذلك، فهي خلق اختيار الطاعة في قلب العبد ومحبتها وإيثارها على ضدها، وهي التي دل عليها قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ} [الحجرات: ٧].

واللطف الخاص بالمؤمنين عندهم من قبيل الثواب على الطاعة لا أنه الحامل

عليها، إذ هو بعد الطاعة، وهو التسديد والتثبيت ونحو ذلك من المعاني، ويتضح هذا في قول القاضي عبد الجبار في تنزيه القرآن عن المطاعن (٢٠): "فنقول: إنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة، ويهديهم أيضًا بالألطاف، ونقول: إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة، وبأن يعدلهم عن طريق الجنة، وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم".

وأما النعمة الدينية فهي الحامل على الطاعة، وليست هي ثوابها، ولكن قد تكون الطاعة الأولى سببًا في نعمة تحمل على طاعة أخرى، وهكذا.

ومما يبطل قولهم كذلك: ما تقدم من أدلة على ثبوت نعمة دينية خاصة بالمؤمن، والله أعلم.

(باب لا حجة للعبد في القدر على معاصيه)

قال الربيع بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ: "لا حجة لأحد عصى الله، ولكن لله الحجة البالغة على عباده"[1].

ومثله عن الضحاك رَحِمَهُ اللَّهُ[2].

وقال الآجري رَحِمَهُ اللَّهُ في الشريعة (٢/ ٦٩٩): "وليس لأحد على الله عَزَّ وَجَلَّ حجة، بل لله الحجة على خلقه".

وقال ابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ في الإبانة (١/ ٢٣٦): "فمن هداه بطَول منه اهتدى، ومن خذله ضل بلا حجة له ولا عذر".

وقال الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ في عقيدة السلف أصحاب الحديث (٨٦): "ويشهدون

(١) أخرجه ابن جرير (٩/ ٦٥٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره ٥/ ١٤١٣ (٨٠٥٠).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٢٠٥).

[أي: أهل السنة والجماعة] أن الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا حجة لمن أضله الله عليه، ولا عذر له لديه".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ١١٤): "فإن القدر ليس حجة لأحد لا على الله ولا على خلقه".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٥٤٣: "لا عذر لأحد بالقدر، بل القدر يؤمن به وليس لأحد أن يحتج على الله بالقدر، بل لله الحجة البالغة، ومن احتج بالقدر على ركوب المعاصي فحجته داحضة ومن اعتذر به فعذره غير مقبول".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (١/ ٩٤): "والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب".

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما الكتاب، فمنه قوله تعالى: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَاقُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩].

وقوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [النحل: ٣٥].

وقوله تعالى: {وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ} [الزخرف: ٢٠].

وقوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} [يس: ٤٧].

وأما السنة؛ فمنها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟ قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدر الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! فحج آدمُ موسى، فحج آدمُ موسى ثلاثًا)(١).

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان)(٢).

وأما الإجماع؛ فممن حكاه:

- ابن عبد البر، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في الاستذكار (٢٦/ ٨٨): "وقد أجمع العلماء على أنه غير جائز لأحد أن يجعله [أي القدر] حجة إذا أتى ما نهاه الله عنه، وحرمه عليه".

- شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ١٧٩): "وليس لأحد أن يحتج بالقدر على الذنب باتفاق المسلمين وسائر أهل الملل وسائر العقلاء".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٢): "وسلف الأمة وأئمتها متفقون أيضًا على أن العباد مأمورون بما أمرهم الله به منهيون عما نهاهم الله عنه... ومتفقون أنه لا حجة لأحد على الله في واجب تركه ولا محرم فعله بل لله الحجة البالغة على عباده".

وأما العقل؛ فإنه لو كان القدر عذرًا للخلق في فعل المحظور وترك المأمور؛ للزم أن لا يُلام أحدٌ على إساءة، ولا يذم ولا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة، وللزم أن

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب تحاج آدم وموسى عند الله (٨/ ١٢٦) ح (٦٦١٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٤/ ٢٠٤٢) ح (٢٦٥٢).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله (٤/ ٢٠٥٢) ح (٢٦٦٤).

يمكن الناس من فعل ما يشتهون مطلقًا، وهذا معلوم الفساد ببدائه العقول، ولا يتصور أن تقوم عليه مصلحة أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل هو موجب الفساد العام.

والأمة مجمعة على جواز لوم من أتى ما يلام عليه من المعاصي وذمه على ذلك، كما أنهم مجمعون على حمد من أتى من الأمور المحمودة ما يحمد عليه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٥٥): - مدَلِّلًا بالإجماع والعقل على بطلان الاحتجاج بالقدر -:

"والاحتجاج بالقدر حجة باطلة داحضة باتفاق كل ذي عقل ودين من جميع العالمين".

ومثله قول مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رفع الشبهة والغرر (٣٢): "والاحتجاج بالقدر على فعل الذنوب والمعاصي باطلٌ باتفاق أهل الملل وذوي العقول، وهو مما يعلم بطلانه بضرورة العقل".

وأما الفطرة؛ فلأن الناس مفطورون على جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم، ولا بد لهم من التآمر على تحصيل منافعهم ودفع مضارهم، ولا يتأتى هذا إذا مُكِّن كل واحد من أن يفعل ما يشاء من المفاسد ويحتج بالقدر، لأن قبول هذه الحجة من المفسد يوجب الفساد الذي لا صلاح معه، وهذا مردود في فطر جميع الناس.

* **شرح القاعدة.**

تضمنت هذه القاعدة أصلًا عظيمًا من أصول الإيمان، وهو أنه لا حجة لأحد على الله سبحانه وتعالى، بل لله سبحانه الحجة البالغة على عباده، كما قال تعالى: {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [الأنعام: ١٤٩].

والاحتجاج في اللغة: مصدر احتج يحتج، وهو استفعال من الحجّ، والحجُّ في

الأصل القصد، وله معان منها الحجة: الدليل والبرهان، وما دُوفع به الخصم، أو الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، سميت بذلك لأنها تحج، أي تقصد إذ القصد لها وإليها.

والمراد بالاحتجاج بالقدر: جعله حجة لفعل أو ترك.

والاحتجاج هنا ليس مقصورًا على الخصم الخارجي، بل حتى على النفس، فإن النفس اللوامة، تلوم صاحبها على فعل المعصية، فهي مخاصمة له في ذلك.

والاحتجاج بالقدر إما أن يكون على معصية، أو على طاعة، أو على مصيبة، والاحتجاج به على المعاصي هو محل البحث هنا.

ودخول المعاصي في جملة ما قدَّره الله ﷻ على العباد أمر مجمع عليه عند مثبتة القدر، وقد دل على ذلك جملة كبيرة من الأدلة الشرعية والعقلية.

ودل على ذلك أيضًا جملة صالحة من كلام أئمة السلف رضوان الله عليهم، من ذلك:

قال عبد الرحمن بن مهدي كما في السنة للخلال (٣/ ٥٤٤): "المعاصي بقدر".

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الخير والشر بقدر، والطاعة والمعصية بقدر، وأفاعيل العباد كلها بقدر" (١).

والاحتجاج بالقدر على المعاصي يتناول معنيين:

الأول: الاحتجاج به عليها بما يضاد الشرع.

الثاني: الاحتجاج به عليها بما لا ينافي الشرع.

أما الاحتجاج به عليها بما يضاد الشرع، فهو المتبادر من المعنى، سواء عند أهل السنة أو عند خصومهم.

وصورة هذا الاحتجاج هي أن يرتكب العبد المخالفة، ثم يعتذر ويحتج على من

ينكر ذلك عليه بسبق المقادير، وأنه لا حيلة في دفع القدر، قصدًا منه لرفع اللوم والعقوبة عن نفسه.

وهذا النوع من الاحتجاج محرم لا يجوز، وهو باطل بالشرع والعقل من وجوه كثيرة:

أما الشرع، فقد ردَّ اللهُ سبحانه هذه الشبهة على أصحابها، من ذلك قوله سبحانه: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩].

وهذه الآية أصل عظيم في الاستدلال على بطلان الاحتجاج بالقدر على المعاصي، وهي فيصل بين أهل السنة والقدرية.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا} حتى بلغ: {فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ}، والعجز والكيس من القدر"[(١)].

وقال علي بن زيد رحمه الله: "انقطعت حجة القدرية عند هذه الآية: {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ}.

أخبر سبحانه في هذه الآية أولًا أنها حجة المشركين، وكفى بها قبحًا ودحضًا أنها حجة المشركين، ثم ساق هذه الشبهة، ومفادها: "أن الله مطلع على ما هم فيه من الشرك والتحريم لما حرموه، وهو قادر على تغييره بأن يلهمنا الإيمان، أو يحول بيننا

(١) أخرجه عبد الرزاق (١١/ ١١٤) رقم (٢٠٠٧٣)، وابن راهويه في مسنده - مسند ابن عباس - برقم (٨٢٤)، والحاكم (٢/ ٣١٧)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد برقم (٩٧٠) والبيهقي في الأسماء والصفات برقم (٣٨٠) والأثر صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.

وبين الكفر، فلم يغيره، فدل على أنه بمشيئته وإرادته ورضاه منا ذلك".

فما نرتكبه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به مشيئة الله تعالى، وكل ما تعلقت به مشيئته سبحانه وإرادته فهو مشروع ومرضي عنده ﷻ؛ فينتج أن ما نرتكبه من الشرك والتحريم مشروع ومرضي عند الله تعالى.

ثم شرع في ردها بأن هذه الحجة هي عين حجة الأقوام السابقة من الكفار التي ضلوا بسببها، وهي لم تنفعهم لأنهم عوقبوا، إذ لو نفعتهم لما عوقبوا.

ثم أخبر سبحانه أنه ليس لهم علم بنَوا مقالتهم عليه، بل كانت ثمرة اتباع الظن والخرص والكذب على الله، النابع عن اتباع الهوى.

ثم أعقب سبحانه ذلك بالحجة الدامغة عليهم، التي لا مناص لهم عنها، وهي أن هداية من هَدى، وإضلال من أضل إنما هو عن حكمة بالغة، إليها ترجع مشيئته في ذلك.

وتسويتهم بين رضا الله سبحانه ومشيئته باطل، إذ قد يشاء الله سبحانه ما لا يحبه ويرضاه، كما شاء خلق الكفر والفسوق وهو لا يرضاهما ولا يحبهما، وقد يرضى ويحب ما لا يشاء وجوده كإيمان أبي جهل وسجود إبليس، كما قد تقدم في الكلام على الإرادة.

وهذه الآية حجة على كل من المعتزلة والجبرية، فصدرها دافع بصدور الجبرية؛ بإثبات أن للعبد اختيارًا وقدرة على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة والعصيان، وعجزها معجز للقدرية؛ بإثبات نفوذ مشيئة الله تعالى في العبد، وأن جميع أفعاله على وفق المشيئة الإلهية.

ومثله قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى

الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [النحل: ٣٥].

فقد جعلهم الله سبحانه متبعين في هذه الشبهة الفاسدة لمن سبقهم من المشركين.

وقوله سبحانه: {فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} يتضمن معنى التهديد والوعيد لهم، قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: "أي: البين الظاهر الذي يصل إلى القلوب، ولا يبقى لأحد على الله حجة، فإذا بلَّغتهم الرسل أمر ربهم ونهيه واحتجوا عليهم بالقدر؛ فليس للرسل من الأمر شيء، وإنما حسابهم على الله عَزَّ وَجَلَّ".

وأما العقل، فمن وجوه كثيرة، منها:

أولها: أن العباد مأمورون منهيون، وقد علم بالضرورة أن الأمر والنهي إنما يتوجه لمن هو قادر على الضدين، ولولا هذا الإقدار لما خوطب بالتكليف، وإذا ثبت ذلك؛ فلا حجة في القدر على المعصية، لأنها والطاعة سواء في قدرة العبد، بل فالاحتجاج به بعد هذا ظلم محض، وعناد صرف.

ثانيها: أن العبد قبل ركوب المعصية لا يعلم ما الذي سبق به القدر، فاحتمال سبق القدر بالمعصية حينئذ ليس أولى باحتمال سبْقه بالطاعة، والعكس بالعكس.

ثالثها: أنه يستلزم لوازم باطلة، منها:

١) أنه يستلزم طي بساط الشرع وإسقاط الأمر والنهي، إذ القدر حجة، وترك امتثال الأمر والنهي سبق به القدر، فيكون تركهما لا لوم فيه، وهذا من أبطل الباطل.

٢) أنه يستلزم إبطال الثواب والعقاب والجنة والنار، إذ لا لوم على فعل المعصية لسبق القدر بها، والطاعة قرينتها في ذلك، فعلى ماذا يكون الثواب والعقاب؟

٣) أنه يستلزم إبطال الرسالة وإفحام الأنبياء، وإسقاط حجة الله سبحانه وتعالى على عباده، لأن الرسل إذا أمروا أقوامهم بشرائع الإيمان إقامةً لحجة الله عَزَّ وَجَلَّ؛

حاججهم أقوامهم بهذه الحجة، فتصحيح هذه الحجة يستلزم إفحام الرسل بداهةً، بل يستلزم ما هو أعظم من ذلك وهو كون الرسالة عبثًا وسفهًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

٤) أنه يستلزم الفساد العام، إذ لو كان القدر حجة؛ لكان حجة للجميع، وليس لأحد دون أحد، وعليه يلزم تمكين كل أحد من فعل ما يريد ومعلوم ضرورةً أن في هذا فساد معايش العباد وأديانهم.

ومن هنا كان من يحتج بالقدر متناقضًا متبعًا لهواه، لأنه لو ظلمه أحد في مال أو عرض أو أي متاع حقير واحتج عليه بالقدر؛ لما قبل منه بل لشنع عليه وأبطل احتجاجه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٤ - ٤٥٥): "وهؤلاء لا يحتجون بالقدر إلا إذا كانوا متبعين لأهوائهم بغير علم، ولا يطردون حجتهم، فإن القدر لو كان عذرا للخلق للزم أن لا يلام أحد ولا يذم ولا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة ولا يقتص من ظالم أصلًا، بل يُمكن الناس أن يفعلوا ما يشتهون مطلقًا، ومعلوم أن هذا لا يتصور أن يقوم عليه مصلحة أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل هو موجب الفساد العام وصاحب هذا لا يكون إلا ظالمًا متناقضًا، فإذا آذاه غيره أو ظلمه طلب معاقبته وجزاه ولم يعذره بالقدر، وإذا كان هو الظالم احتج لنفسه بالقدر، فلا يحتج أحد بالقدر إلا لاتباع هواه بغير علم، ولا يكون إلا مبطلًا لا حق معه".

ومن هذه اللوازم الباطلة يُعلم أن الاحتجاج بالقدر على المعاصي هو عين القول بأن العبد مجبور عليها، إلا أن الجبرية الخُلَّص يفضُلون هؤلاء بأنهم يجعلون العبد مجبورًا على كلا الأمرين: الطاعة والمعصية، وأما هؤلاء فيجعلون العبد مجبورًا على المعصية، وأما الطاعة فهو غير مجبور عليها، بل فعلها بقدرته وإرادته.

وفي هؤلاء يصدق قول من قال من أهل العلم: "أنت عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به؟! "، وإنما الواجب عكس القضية، فالمطلوب أن يشهد العبد سبق القدر ونفوذ المشيئة عند فعله الطاعة، وأن يشهد ذنوبه وتقصيره إذا وقع في معصية.

ومن هنا يُعلم أن هؤلاء متبعون لأهوائهم، وأنهم لم يقصدوا إقامة الحجة في واقع الأمر، وهم في قرارة أنفسهم يعلمون أنه لا حجة لهم.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لسعدي (١/ ٥٢١): "ومنها [أي من وجوه بطلان الاحتجاج بالقدر على المعاصي]: أن احتجاجهم بالقضاء والقدر ليس مقصودًا، ويعلمون أنه ليس بحجة، وإنما المقصود منه دفع الحق، ويرون أن الحق بمنزلة الصائل، فهم يدفعونه بكل ما يخطر ببالهم من الكلام وإن كانوا يعتقدونه خطأ".

والمحتجون بالقدر على المعاصي عكسوا الأمر؛ إذ أن سبق المقادير في الحقيقة باعث على تجنب المعاصي والمنكرات وفعل القربات والطاعات، ولذلك لما سمع سراقة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قول النبي ﷺ: (اعملوا فكل ميسر)؛ قال: فلا أكون أبدًا أشدَّ اجتهادًا في العمل مني الآن، وقد تقدم الكلام على ذلك في ثمرات الإيمان بالقدر.

وأما الاحتجاج به عليها بما لا ينافي الشرع، فصورته أن يقع العبد في المعصية، ثم يتوب منها توبة نصوحًا، ويعلم أنه مقصر، وأنه مذنب باغ لا حجة له ولا عذر، ثم يحتج عليها بسبق القدر، وهذا إنما يكون عقب المعصية بعد التوبة منها، لا حال المعصية ولا قبلها.

وهذا النوع من الاحتجاج جائز ولا ينافي الشرع من وجهين:

الأول: أنه لا يؤدي إلى تعطيل الأمر والنهي، إذ تعظيم الشرع قائم في نفس هذا المحتج، وهو مقرٌّ بأن سبق القدر بالمصيبة ليس حجة له، وإلا لم ير نفسه مقصرا

باغيًا.

الثاني: أن حقيقة هذا الاحتجاج ترجع إلى الاحتجاج بالقدر على المصيبة، لأن المعاصي هي من جملة المصائب، بل هي أعظم المصائب وشرها، وإنما لم يصح الاحتجاج بالقدر عليها في الحالة الأولى لأن في ذلك تعطيلًا لشرع الله، وإسقاطًا للأمر والنهي، وطيًّا لبساط الشرع، واستقام الاستدلال هنا إذ لا تعطيل للشرع، وهذا هو الفرق الجوهري بين ما ينافي الشرع من ذلك وما لا ينافيه.

ولذلك كان قول المشركين: {لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: ١٤٨] صحيحًا في ذاته، ولم ينكره الله عليهم، وإنما أنكر الله عليهم جعله حجة وذريعة لكفرهم وشركهم، ومعارضتهم أمره ونهيه سبحانه بقضائه وقدره.

وقد لخص ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ ما يجوز من الاحتجاج بالقدر على الذنوب وما لا يجوز بعبارة مختصرة بديعة، فقال في شفاء العليل (١/ ٩٤): "ونكتة المسألة أن اللوم إذا ارتفع صح الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعًا؛ فالاحتجاج بالقدر باطل".

والناس في هذا المقام حيال الشرع والقدر على ثلاثة أقسام:

الأول: من يحتج بالقدر على المعاصي لنفسه ولا يراه حجة لغيره، يستند إليه في الذنوب والمعائب، ولا يطمئن إليه في المصائب، ولا يحتج به على الطاعة، فهو عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري كما سبق، وهذا ليس مذهبًا لطائفة من بني آدم وإنما هو حال شرار الجاهلين الظالمين الذين لا لحدود الأمر والنهي حفظوا، ولا لحقيقة القضاء والقدر شهدوا، وهذا القسم شر الأقسام.

الثاني: خلافه، وهم من يحتج بالقدر على الطاعة، ولا يحتج به على المعصية،

فيقيم شرع الله ويجتهد في ذلك، وينسب ما يوفق إليه من ذلك الخير إلى القدر والمشيئة، ويمتنع عن المعاصي ويجتهد في ذلك، وينسب ما يقع فيه من ذلك الشر إلى نفسه وإلى الشيطان، وهذا القسم خير الأقسام.

الثالث: وهم قسم بين هذين القسمين، وهم الخائضون في القدر بالباطل، وهم صنفان:

- صنف ينكر القدر من أصله، ولا يجعله القدر حجة لا على طاعة ولا على معصية، ولا ينظر إليه في مصيبة، بل يرى أنه هو من يهدي نفسه ومن يضلها، ولا ثم إعانة من الله ولا توفيق ولا خذلان. هذا مع قيامهم بالشرع والأمر والنهي.

- وصنف يغلون في إثبات القدر ولا يرون لأنفسهم فعلًا ولا تركًا، بل يرون أنهم مجبورون على أفعالهم، ولا اختيار لهم فيها. ويحتجون بالقدر على ما يقع منهم من ذنوب أو عدوان على الخلق، وفي هؤلاء من انحلَّ عن الدين وأسقط الأمر والنهي بالكلية.

هذه هي مجمل أقسام الناس، وها هنا كلمة عظيمة لشيخ الإسلام - طيَّب الله ثراه -، جمعت ما يجب على العبد حيال القدر والشرع، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "العبد عليه:

- أن يصبر، وينبغي له أن يرضى بما قدر من المصائب.
- ويستغفر من الذنوب والمعائب، ولا يحتج لها بالقدر.
- ويشكر ما قدر الله له من النعم والمواهب.

فيجمع بين الشكر، والصبر، والاستغفار، والإيمان بالقدر والشرع".

وللاحتجاج بالقدر صورتان أخرتان، وهما:

- الاحتجاج به على المصائب.
- الاحتجاج بالقدر على الطاعات.

وفيما يأتي بيان لكل واحدة منهما على حدة:

* أولًا: الاحتجاج بالقدر على المصائب وحكمه.

خلق الله سبحانه الخلق وقدَّر عليهم النعم والمصائب وهو الحكيم العليم، فهم صائرون إلى ما قدر لهم، وقد أمر سبحانه بالصبر على المصائب وعدم التشكي منها، وجعل أعظم سبل ذلك: النظر إلى سابق القدر، وأن لله سبحانه في تقديرها أعظم الحِكَم.

فشرع سبحانه لعباده حيال المصيبة أن يلاحظوا سبق المقادير، بل أمرهم أن يحتجوا بذلك عليها.

قال ﷺ: (احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان)، فأرشد النبي- ﷺ من أصابه مكروه إلى اللجوء إلى القدر، وعدم التحسر واللوم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٧٧): "فأمره إذا أصابته المصائب أن ينظر إلى القدر ولا يتحسر على الماضي، بل يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه"[(١)].

وحديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: خدمت رسول الله ﷺ وأنا ابن ثمان سنين، وخدمته عشر سنين، فما لامني لائم من أهله إلا قال: (دعوه، فإنه لو قضي شيء كان)[(٢)].

(١) فائدة: قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٩٧): "هذا الحديث مما لا يستغني عنه العبد أبدًا، بل هو أشد شيء إليه ضرورة، وهو يتضمن إثبات القدر والكسب والاختيار، والقيام بالعبودية ظاهرًا وباطنًا في حالتي حصول المطلوب وعدمه".

(٢) حديث صحيح، أخرجه من طرق عبد الرزاق (١٧٩٤٧) وابن سعد في الطبقات (٧/ ١٧)، وأحمد (٣/ ٢٣١) وابن أبي الدنيا في "الرضا عن الله" (٤)، وابن أبي عاصم في =

وحديث محاجة آدم وموسى وفيه قول النبي ﷺ لما احتج آدم على موسى بالقدر -: (فحج آدم موسى)، إقرارًا لصحة الاحتجاج بالقدر على المصيبة.

فالاحتجاج بالقدر على المصيبة مشروع لأمور:

الأول: أن هذا ما دلت عليه النصوص، كما تقدم.

الثاني: أنه لا ينافي ما شرعه الله سبحانه من امتثال للمأمور وترك للمحظور، بل يؤيده؛ لأن علم العبد بأن الله سبحانه قدر عليه المصيبة، ورده لها إلى القدر مأمورٌ به، وخلافه منهيٌّ عنه، فالرد إلى القدر عند المصيبة إعمالٌ للشرع، وإعمال الشرع بملاحظة القدر حال الكُمَّل من الخلق كما سيأتي، وهذا يظهر الترابط بين ما شرعه الله وما قدَّره.

الثالث: أنه يدل على رضا صاحبه بالقدر، ولا يمكن تحقيق هذا الرضا إلا بالرجوع إلى القدر.

وفيه إلزام كذلك للخصم بالحجة، لأن عليه أن يرضى بالقدر؛ إذ أن هذه النازلة هي من جملة المقدور الذي يجب التسليم له، وهذا في الحقيقة مكمن الحجة.

الرابع: أنه يتضمن الإرشاد إلى شهود ربوبية الله سبحانه وقدرته ومشيئته ونفوذ تصرفه في خلقه وسبق قدره؛ فلا حركة لهم ولا سكنة، ولا حياة ولا موت، ولا أي شيء إلا بمشيئته سبحانه.

الخامس: أنه لو لم يكن الاحتجاج بالقدر على المصيبة صحيحًا للزم أحد

= "السنة" (٣٥٣) و(٣٥٥)، والدولابي في "الكنى" ١/ ١٦٣، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" ٣/ ٣٠٥، والخرائطي في "مكارم الأخلاق ومعاليها": ١٢، وابن حبان (٧١٧٩)، والطبراني في الأوسط (٩١٤٨)، وأبو الشيخ في "أخلاق النبي": ٣٤، وابن المقرئ في "معجمه" (٧٨٥)، وابن بطة في "الإبانة عن شريعة القدر" (١٤٩٩)، وأبو نعيم في "حلية الأولياء" ٦/ ١٧٩، وغيرهم كلهم من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

محذورين:

- أن الرضا بالقدر غير واجب.

- أن يكون شيء من الحوادث خارجًا عن القدر، وكل منهما باطل.

ولا فرق في ذلك بين المصائب التي تكون بفعل من العباد، أو التي تكون بغير فعل منهم، إذ كلٌّ مقدر، وأسبابٌ ومسبَّبات.

وللاحتجاج بالقدر على المصيبة فوائد جليلة، منها طمأنينة القلب وسكونه وترك التحسر والندم، وترك لوم الخلق والتظلم منهم.

وسيأتي - بحول الله تعالى - الكلام على يتعلق بما يشرع للعبد في القدر عند المصائب وما لا يشرع في مباحث الرضى بالقدر.

ثانيًا: الاحتجاج بالقدر على الطاعات وحكمه.

وكما أمر سبحانه بالصبر على المصائب؛ فقد أمر بشكر النعم، وحمده عليها، وجعل زيادتها مرهونةً بتحقيق ذلك، وجعل نقصها وزوالها بسبب ضده، فقال: {وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ} [إبراهيم: ٧].

ولشكر النعمة ثلاثة أركان:

- الاعتراف بها لله سبحانه في القلب، فيوقن بقلبه أن الله سبحانه هو الذي تفضل عليه بها، من غير استحقاق منه لها.

- الثناء بها على الله باللسان، ونسبتها إليه سبحانه وحده، لا إلى علمه هو ولا إلى قدرته ولا إلى غير ذلك من الأسباب.

- استخدامها فيما يرضي المنعم سبحانه وتعالى.

والطاعات من جملة نعم الله سبحانه على العبد بل هي أجل النعم، وكلما عظمت الطاعة كانت النعمة بها أعظم، والمعاصي على الضد من ذلك؛ كلما عظمت

كانت المصيبة بها أعظم، ولذلك كان التوحيد أعظم الحسنات، والشرك أعظم المصائب.

لذلك كان الشكر على الطاعة أوجب من الشكر على غيرها من النعم.

فيجب على العبد أن يعتقد بقلبه أن الله سبحانه هو الذي امتن عليه بالطاعة، ووفقه إليها، ولولا ذلك لما كانت، ويجب عليه كذلك أن ينسبها إلى من تفضل بها لا إلى حرصه هو وجهده وأحقيته.

وهذان الأمران لا يتحققان إلا بملاحظة كون هذه النعمة مقدرة من الله.

فإذا تصدق العبد مثلًا، لحظ إلى القدر، وأيقن أن الله ﷻ هو الذي تفضل ووفق لهذه الطاعة، فانطلق لسانه بالثناء عليه؛ انسلخ من شهود قدرته وعمله، فلم يُدْل بها عليه سبحانه، ولم يتكبر ويعجب بها.

فمن هنا يتبين أن الاحتجاج بالقدر على الطاعة خصوصًا وعلى النعم عمومًا أمر مشروع محبوب لله سبحانه، وهو مقتضى شكر النعم.

فخلاصة القول أن سبق المقادير لا حجة فيه على ركوب الآثام والخطايا، والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

منْع الاحتجاج بالقدر على الذنوب مما اتفق عليه أهل الإسلام - كما تقدم نقل إجماعهم - ولم يخالف في ذلك إلا شُذَّاذٌ من الخلق، وهو ليس مذهبًا لطائفة من بني آدم، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك عند الكلام على موقف الناس حيال الشرع والقدر.

وجملة المخالفين في الشرع والقدر من وجهة أخرى ثلاثة أصناف:

الأول: القدرية المجوسية: وهم الذين يجعلون لله شركاء في خلقه؛ فيقولون: إن

الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى، وقال أسلافهم: ولا يعلمها أيضًا، ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقعة بغير قدرة الرب سبحانه ولا صنعه، فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة؛ ويزعمون أن هذا هو العدل، وهذا يقع كثيرًا إما اعتقادًا وإما حالًا في كثير من المتفقهة والمتكلمة، وقد يبتلى به - حالًا لا اعتقادًا - بعضُ من يغلب عليه تعظيم الأمر والنهي من غير ملاحظة للقضاء والقدر.

الثاني: القدرية المشركية: وهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر، وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: ١٤٨]، وقالوا: {وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ} [النحل: ٣٥]، وقالوا: {وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ} [الزخرف: ٢٠]. فهؤلاء يؤول أمرهم إلى تعطيل الشرائع والأمر والنهي مع الاعتراف بالربوبية العامة لكل مخلوق، وأنه ما من دابة إلا ربي آخذ بناصيتها، وهو الذي يُبتلى به كثيرًا - إما اعتقادًا وإما حالًا - طوائف من الصوفية والفقراء حتى يخرج من يخرج منهم إلى الإباحة للمحرمات وإسقاط الواجبات ورفع العقوبات وإن كان ذلك لا يستتب لهم وإنما يفعلونه عند موافقة أهوائهم كفعل المشركين من العرب.

الثالث: القدرية الإبليسية: وهم الذين صدقوا بشرع الله وقدره، ولكنهم جعلوا هذا تناقضًا، وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة كقول أبب العلاء المعَرِّي:

صرف الزمان مُفَرِّقُ الإلفَين... فاحكم إلهى بين ذاك وبيني

أنهيت عن قتل النفوس تعمدًا... وبعثت أنت لقتلها ملكين

وزعمت أن لها معادًا ثانيًا... ما كان أغناها عن الحالين

ومما يتعلق به أصحاب هذا القول من شُبه:

الشبهة الأولى: أنه ما ذنب المذنب إذا كان الله سبحانه قد كتب عليه الذنب وخلقه فيه؟ ولماذا يعاقب على ذنبه والحال هذه؟

الشبهة الثانية: أن العاصي إنما عصى لأن الله لم يرد منه الطاعة، إذ لو أرادها لوقعت، إذ لا راد لمشيئته سبحانه، فكيف يلام ويعاقب على عدم إرادة الله لطاعته؟

الشبهة الثالثة: حديث محاجة آدم وموسى عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام، وقد تقدم لفظه.

وهذه الشبه الثلاث مرتبطة بشكل مباشر بموضوع الاحتجاج، وثمة شبهتان غيرهما غير مرتبطتين بالاحتجاج أصالة، ويحتج بها هؤلاء وهما:

الشبهة الرابعة: لماذا هدى الله سبحانه الطائع ووفقه للخير، وخذل العاصي ولم يوفقه؟ فلو وفقه لما عصى.

الشبهة الخامسة: أن الذنوب بقضاء الله، فيجب الرضا بها، وعدم الرضا بها يعني عدم الرضا بقضاء الله، وهذا محرم.

هذه أهم شبههم، والجواب عنها من وجهين، مجمل ومفصل.

أما الجواب المجمل، فمن وجوه:

أولها: أن هذا القول مضاد لدين الرسول ﷺ، بل لسائر الأديان، بل لكل فضيلة وخلة كريمة، إذ مضمونه تجويز فعل كل قبيح والانحلال عن كل فضيلة، ومواقعة كل رذيلة - وعلى رأسها الشرك والكفر - وهذا ما يضاد مقصود الرسالات، هذا وجه.

ووجه آخر: - وهو أعظم من الأول - وهو جعل الدين الداعي إلى الفضائل - الذي عموده ولبه ومقصوده تقوى الرب سبحانه وطاعته - جعله داعيًا إلى الرذائل

مُحلًّا لها مسقطًا للَّوم عليها.

ووجه ثالث: أنه مضاد لما اتصف الله سبحانه به من عدل ورحمة، وكونه لا يفعل إلا الخير.

ثانيها: أن هذا القول لا تنتحله طائفة معروفة طوائف المسلمين، وإنما هو قول زنادقة الشعراء وجهال البشر وحثالة المجتمعات، الذين رأوا في الدين وتعاليمه مانعًا لهم وحاجزًا ورقيبًا عليهم، فأرادوا سد نور الشمس بغربال، فقلبوا الأمر وعكسوا القضية، وجعلوا الدين دليلًا لهم على فجورهم.

ثالثها: أن في هذا القول إسفافًا للعقول وإزراءً عليها، ومناقضة للفطر السليمة، إذ كيف يجوز عقل أو فطرة أن يباشر كل أحد كل قبيح ويقارف كل شنيعة، بلا لوم ولا عقوبة؟!

رابعها: أن هذا المذهب ممتنع التطبيق على أرض الواقع، حتى من جهة هؤلاء أنفسهم، إذ مضمونه أن يمكَّن الناس مما يريدون بدون رقيب أو حسيب وهذا مما لا يمكن وقوعه، لذلك تجد الواحد من هؤلاء إذا اعتدى عليه معتد في أمر يسير واحتج عليه بالقدر لم يقبل منه وطلب القصاص والحكم عليه.

خامسها: أن الاحتجاج بالقدر كما هو ممنوع شرعًا؛ فهو ممتنع قدرًا كذلك، لأن سبق القدر بالمعصية ليس بأولى من سبقه بالطاعة، فالمرء قبل الفعل لا يدري ما سبق به القدر، أسبق بالطاعة أو بالمعصية، فكيف يجعل المجهول دليلًا؟ وكيف يجعل المحتمل حجة، والاحتمال يسقط الاستدلال.

سادسها: أن ثبوت القدر لا ينافي قدرة العبد على الفعل ومشيئته له، بل يؤيده ويؤازره - كما تقدم -.

سابعها: أن زعم التنافي بين الشرع والقدر غير صحيح، لأن الله سبحانه قدر

المقادير بناء على ما سبق به علمه أنه سيكون، فالله سبحانه علم من أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه سيسلم ويتبع النبي ﷺ، وعلم من أبي جهل أنه سيعاند ويعادي النبي ﷺ، وإيمان أبي بكر وكفر أبي جهل كان باختيارهما.

وقد تقدم الكلام على هذه المعاني في غضون المطلب الأول.

وفي حقيقة الأمر أنه ليس لهؤلاء حجة من نص ولا عقل ولا فطرة، لا صحيحة ولا ضعيفة، لا ظاهرة ولا خفية، إذ أن أصحاب هذا المذهب لم يبنوه على ما أخطؤوا في فهمه من كتاب أو سنة أو عقل أو لغة، بل حقيقة حالهم أنهم لما ركبوا الذنوب والآثام، ورأوا مضادة فعلهم للدين والعقل والفطر - وحالهم أنهم لا يستطيعون إنكار الشرع ولا إنكار القدر - أرادوا مخرجًا ينجيهم من ورطتهم، فعارضوا بين الشرع والقدر، وقالوا: إن القدر حجة على مخالفة الشرع.

وأما الجواب المفصل؛ فبتتبع كل شبهة على حدة.

أما الشبهة الأولى؛ فجوابها ما سبق في الرد المجمل، إذ هي أم الشبه وأعمها.

وأما الشبهة الثانية؛ فجوابها من وجهين:

الأول: أن الله سبحانه لا يُسأل عما يفعل، كما قال تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣]، فالله سبحانه بمقتضى ربوبيته يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه، وليس للعبد المخلوق من عدم أن يعترض على ربه الجبار؛ لم فعل كذا ولم لم يفعل كذا، فالسؤال فاسد من أصله.

الثاني: أن الله سبحانه أراد الطاعة من العاصي، وأحبها ورضيها، لكنه سبحانه لم يشأ وقوعها منه، حكمة منه سبحانه وعدلًا، وعلمًا بأن هذا المحل لا يصلح للخير - كما سيأتي قريبًا -، فعدم إرادته سبحانه للطاعة من العاصي لا ينافي أن له اختيارًا وقدرة على الطاعة كما له اختيار وقدرة على المعصية.

وأما الشبهة الثالثة؛ فحديث المحاجة حديث صحيح، لكن لا دلالة لهم فيه من وجهين:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام لم يلم آدم على المعصية، بل على المصيبة، وآدم عليه السلام لم يحتج بالقدر على المعصية بل على المصيبة، فاللوم والاحتجاج كانا على المصيبة، يدل عليه أمور:

أولًا: أن سياق المحاجة يدل على أن المقصود هو المصيبة التي سببها الذنب، فموسى عليه السلام قال: "خيبتنا وأخرجتنا من الجنة" ولم يقل: عصيت وأذنبت، وآدم عليه السلام احتج عليه بسبق القدر بالمصيبة، ولهذا حجه.

ثانيًا: أن آدم كان أعلم بربه وأتقى له من أن يحتج بالقدر على ذنبه إسقاطًا للَّوم، بل آحاد بنيه لا يفعل ذلك، إذ هو باطل شرعًا وعقلًا وفطرةً.

ثالثًا: أنه كيف يظن بموسى كليم الله أن يلوم أباه على ذنب قد تاب منه وتاب الله عليه، ومعلوم أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وموسى نفسه قد أذنب وتاب الله عليه؟.

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بالقدر على الذنب يجوز إذا ارتفع اللوم، ولم يقصد به إسقاط الأمر والنهي - كما تقدم بيانه -.

فمن احتج بالقدر على الذنب على هذا النحو فاحتجاجه مقبول صحيح، وأما من احتج به رفعًا للوم وإسقاطًا للأمر والنهي فهو باطل.

وقد تنوعت أجوبة الطوائف على هذا الحديث، فمن مكذب به، إلى زاعم أن آدم إنما حج موسى لأنه أبوه، إلى زاعم أنه إنما حجه لأن الذنب وقع في شريعة واللوم في شريعة، إلى زاعم أنه إنما حجه لأن الاحتجاج وقع في الدار الآخرة، إلى آخر يزعم أنه إنما حجه لأنه شهد الحكم وجريانه على الخليقة وتفرد الرب سبحانه بربوبيته،

وكلها أقوال ضعيفة، والمعتمد ما ذُكر في الوجهين السابقين.

وأما الشبهة الرابعة؛ فهي قريبة من الشبهة الثانية، وهي مبنية على السؤال الفاسد لماذا فعل الله كذا ولم يفعل كذا، وهو سؤال باطل كما تقدم.

ثم إن هداية الله سبحانه لمن هدى وخذلانه لمن خذل لا ظلم فيه، بل هو عدل وحكمة، وقد سبق بيان ذلك، فالهداية فضله سبحانه، وليس من منع فضلَه ظالمًا، لا سيما إذا منعه من لا يليق به ولا يزكو به.

وأما الشبهة الخامسة؛ فجوابها: أنه ليس كل رضًا بالقضاء واجب، بل منه ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، ومنه ما هو حرام، والرضا بالمعاصي من قسم الحرام، فلا يجوز الرضا بها.

ثم ليعلم بعد هذا مَن احتج بالقدر أنه مع كون الاحتجاج بالقدر على الذنوب لم يدل عليه دليل من شرع ولا عقل ولا لغة، - بل هو مناف لكل دليل -؛ ليعلم أنه لا ثمرة محمودة من الاحتجاج بالقدر على الذنب، لأن العبد حين يحتج بالقدر على الذنب يعارض بين ما شرعه الله وما قدَّره، ومعارضة الشرع والقدر كفر وزندقة، السلف الأول فيها إبليس أخزاه الله والمشركون من بعده وزنادقة الشعراء والجهال، فلربما أخرجه هذا الاحتجاج عن دائرة أهل الإسلام، إذ المذنب بعد الذنب أحد رجلين:

- مسلم مفرط مضيع، ابتلاه الله بالذنوب والآثام، يرى ثقل ذلك على نفسه، ويخاف ذنبه.

- زنديق مفتون أراد الهروب من تبعات ذنبه وعقوبته فرمى بذنبه على القدر ولامه وحمله التبعة.

فالعاقل يربأ بنفسه أن يكون زنديقًا مرتدًا، ويختار لنفسه أن تكون عاصيًا مفرِّطا،

فإن العاصي إذا وافى الله سبحانه بمعصيته الكبيرة إما أن يغفر له تفضُّلًا، وإما أن يعذبه بقدر ذنوبه ثم يدخله الجنة، فإن المسلم الذي مات على التوحيد صائر إلى الجنة لا محالة، لكن إما أن يدخلها ابتداءً، وإما أن يدخلها بعد أن يدخل النار على مقدار ذنبه.

ثم ليذكر أن الله سبحانه الذي قدَّر عليه الذنب حكمة منه وعلمًا؛ قد فتح له بابًا يوصله إليه إذا أراد العودة إليه بصدق في وقت المهلة، إنه باب التوبة النصوح التي لا تبقي للذنب أثرًا، بل لربما كانت سببًا في رفعة الدرجة وعلو المنزلة.

قال ربُّنا سبحانه وتعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [التحريم: ٨]، وقال: {إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: ٢٢٢].

وقال نبيُّنا ﷺ: (إن الله ﷻ يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربها)[1].

فالحري بالعاقل إذا وقع في الذنب أن يبادر ويتوب إلى ربه، بدلًا من أن يلقي بتبعته على ربه سبحانه ويلحق بزمرة أعدائه، والله الموفق والهادي.

(باب الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٠/ ٤٨٢ - ٤٨٤): "والرضا بالقضاء ثلاثة أنواع: أحدها الرضا بالطاعات، فهذا طاعة مأمور بها. والثاني: الرضا

(١) أخرجه مسلم: كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة (٤/ ٢١١٣) ح (٢٧٥٩) من حديث أبي موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

بالمصائب، فهذا مأمور به: إما مستحب وإما واجب... والرضا الثابت بالنص هو أن يرضى بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًّا".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٧٦٢ - ٧٦٣): "والحكم والقضاء نوعان ديني وكوني، فالديني يجب الرضا به وهو من لوازم الإسلام، والكوني منه ما يجب الرضا به كالنعم التي يجب شكرها ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوز الرضا به كالمعايب والذنوب التي يسخطها الله وإن كانت بقضائه وقدره، ومنه ما يستحب الرضا به كالمصائب وفي وجوبه قولان.

هذا كله في الرضا بالقضاء الذي هو المقضي، وأما القضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله كعلمه وكتابته وتقديره ومشيئته؛ فالرضا به من تمام الرضا بالله ربًّا وإلهًا ومالكًا ومدبرًا".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (١/ ٢٥٦): "ها هنا أمران: قضاء وهو فعل قائم بذات الرب تعالى، ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه، فالقضاء خير كله وعدل وحكمة فيرضى به كله، والمقضي قسمان: منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به".

قال الحافظ ابن عَبْد الهَادي رَحِمَهُ اللَّهُ كما في لوامع الأنوار البهية (١/ ٣٦٢): "القضاء يراد به ثلاثة أشياء: أحدهما: الأمر والنهي، فهذا الرضا به واجب، والثاني: الكفر والمعاصي، فهذا الرضا به ليس بواجب، والثالث: المصائب التي تصيب العبد، فهذا الرضا بها واجب أو مستحب؟

قال: ثم يقال: القضاء الذي هو صفة الله الرضا به واجب، وأما المقضي وهو الكفر والمعاصي التي هي أفعال العباد، فالرضا بها ليس بواجب".

وقال العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ في قواعد الأحكام (١/ ٣٢٩): "فإن كان المقضي به طاعة؛ فليرض بالقضاء والمقضي به جميعًا، وإن كان معصية؛ فليرض

بالقضاء ولا يرضى بالمقضي به بل يكرهه، وإن لم يكن طاعة ولا معصية؛ فليرض بالقضاء ولا يتسخط بالمقضي به، وإن رضي به كان أفضل".

وقال أيضًا في قواعد الأحكام (٢/ ٣٦١): "ولا يشترط أن يرضى بالمقضي به إلا إذا كان المقضي به خيرًا، فإن كان المقضى به معصية فليرض بالقضاء وليكره المقضي به؛ لأن القضاء حكم الله والمقضي هو المحكوم به".

وقال السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في السفارينية مع شرحها: لوامع الأنوار (١/ ٣٥٧).:

وليس واجبًا على العبد الرضا... بكل مقضي ولكن بالقضا

لأنه من فعله تعالى... وذاك من فعل الذي تقالى

* لما كان لا بد من التفصيل في مسألة الرضا بالقدر، وأن القدر الذي هو فعل الله يجب الرضا به، وأن المقدور من المصائب يشرع الرضا به، وأن الذنوب يحرم الرضا بها؛ فسيكون سياق الأدلة مبنيًّا على هذا الأساس.

فأما وجوب الرضا بالقدر الذي هو فعل الله سبحانه ووصفه؛ فيدل عليه:

حديث العباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا)[1].

وحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: (يا أبا سعيد، من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًّا وجبت له الجنة)[2].

ووجه الدلالة منهما أن الرضا بالقدر من الرضا بالله ربًّا، والرضا بالله ربًّا واجب، فيكون الرضا بالقدر واجب كذلك.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ رسولًا فهو مؤمن... (١/ ٦٢) ح (٣٤).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب بيان ما أعده الله تعالى للمجاهد في الجنة من الدرجات (٣/ ١٥٠١) ح (١٨٨٤).

وأما مشروعية الرضا بالأقدار المؤلمة؛ فيدل عليها:

قوله تعالى: {قَالَ اللهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} [المائدة: ١١٩].

وقوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [التوبة: ١٠٠]، وآيتي المجادلة والبينة.

وأما حرمة الرضا بالمعاصي والذنوب؛ فيدل عليها:

قوله تعالى: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر: ٧].

وقوله سبحانه: {يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ} [النساء: ١٠٨].

وقوله عز وجل: {فَإِنَّ اللهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٩٦].

والواجب رضا ما يرضاه الله سبحانه وبغض ما يبغضه، وقد أخبر سبحانه بأنه يبغض ولا يرضى عن الكفر والفسق والقول السيء، فالواجب بغضها كما أبغضها ربنا عز وجل.

* **شرح القاعدة.**

مسألة الرضا بالقدر من مسائل الدين العظام، وهي من تمام الإيمان بالقضاء والقدر.

عن العباس رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا)[1].

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: "ذروة الإيمان أربع خلال: الصبر للحكم، والرضا

---

(١) تقدم تخريجه.

بالقدر، والإخلاص للتوكل، والاستسلام للرب ﷻ"[١].

وهذه الأربعة مرجعها عند التأمل إلى الرضا والتسليم للقضاء.

والرضا جنة الدنيا ومستراح العابدين وباب الله الأعظم، وهو من أسباب سعادة العبد، وضده من أسباب شقاوته، وهو عمل جليل من أعمال القلوب، والثمرة اليانعة لاستشعار ربوبية الله سبحانه وإلهيته وحكمته، وهو من مقامات الصديقين.

ولفظ "الرضا بالقضاء" لفظ محمود مأمور به.

ولا بد قبل الشروع في بيانه من معرفة معنى الرضا بالقضاء.

فالرضا في اللغة مصدر رضي، يرضى رِضًا ورُضًا ورِضْوانًا ورُضْوانًا، ومادته: الراء والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على خلاف السخط.

وأما الرضا بالقضاء فعُرف بتعريفات كثيرة:

فقال ابن مسعود رضي الله عنه: "الرضا: أن لا ترضي الناس بسخط الله، ولا تحمد أحدًا على رزق الله، ولا تلُم أحدًا على ما لم يؤتك الله"[٢].

---

(١) أخرجه نعيم بن حماد في زوائد الزهد (رقم ١٢٣، وابن أبي الدنيا في الرضا عن الله بقضائه ص (٨٥) رقم (٥٨)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٢١٦)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/ ٧٤٨) رقم (١٢٣٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢١٩) رقم (٢٠٢)، وابن عساكر في تاريخ ابن عساكر (٤٧/ ١٧١ - ١٧٢) (٦٥/ ٣٧٤). عن بقية بن الوليد: حدثنا بحير بن سعيد، عن خالد بن معدان: حدثني يزيد بن مرثد الهمداني أبو عثمان، عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: ... فذكره موقوفا، والأثر قال عنه الشيخ ناصر في الضعيفة (٣٧٨٠): وهذا إسناد جيد؛ رجاله ثقات، وبقية قد صرح بالتحديث، قلت: بقية بن الوليد وهو يدلس تدليس التسوية وقد عنعن عمن فوق شيخه.

(٢) أخرجه أخرجه ابن أبي الدنيا في اليقين (١١٨)، والبيهقي في الشعب الشعب (١/ ٣٩٦) رقم (٢٣١)، وابن عساكر في تاريخه (٣٣/ ١٧٥).

وقيل: "نظر القلب إلى قديم اختيار الله ﷻ للعبد أنه يختار له الأفضل فيرضى به".

وقيل: "معنى الرضا فيه ثلاثة أقوال: ترك الاختيار، وسرور القلب بمُرِّ القضاء، وإسقاط التدبير من النفس حتى يحكم لها عليها".

وقيل: "الرضا سكون القلب بما قسم الله له".

وقيل: "سرور القلب بمُر القضاء".

وقيل في تعريفه غير ذلك، وجماع القول: أن الرضا بالقضاء هو: "الرضا بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتوكل عليه، والاستعانة به، والثقة به والاعتماد عليه، وأن يكون راضيًا بكل ما يفعل به".

والرضا بالقضاء رضًا بالله ربًّا، كما أن إخلاص العبادة له رضاه بما يأمره به هو الرضا به سبحانه إلهًا ومعبودًا.

والرضا بالقضاء يتناول معنيين:

الأول: الرضا بالقضاء الشرعي.

أي أوامره سبحانه وشرائعه التي خاطب بها عباده، ويتضمن ذلك تعظيمها وتلقيها بالقبول والتسليم والإذعان، والمسارعة في امتثالها، وعدم معارضتها بذوق أو وجد أو سياسة أو قياس أو أي شيء.

وهذا الرضا واجب، لم يتنازع العلماء في وجوبه، وهو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان، فقد جعله سبحانه شرطًا في صحة الإيمان، فقال لنبيه ﷺ: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: ٦٥].

فأمرهم بعد تحكيمه بأن يرتفع الحرج من نفوسهم فيما يحكم به، وأن يسلموا

لحكمه وهذا حقيقة الرضا بحكمه.

الثاني: الرضا بالقضاء الكوني.

أي ما يقدره الله سبحانه على العباد، مما وقع أو يقع أو سيقع لاحقًا.

وفي هذا النوع من الرضا سيكون البحث دون الأول، فإنه لا تعلق للكوني بباب القدر.

وبين القضاء الشرعي والقضاء الكوني ما بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية من فروق، وقد تقدم ذكرها فلا داعي لإعادتها هنا.

وقد ذكر أهل العلم مسائل تتعلق بالرضا، أذكر هنا منها مسألة مهمة، وهي:

*** علاقة الرضا بالقضاء بالتوكل:**

التوكل من منازل الدين العظيمة التي من قام بها فقد فاز وأنجح، ومن حققها فقد اجتمع له الخير كله، قال سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللَّهُ: "التوكل على الله جماع الإيمان"(١).

ويكفي في فضله قول ربنا جل وعلا: {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق: ٣].

والحسب الكافي، فبين أنه كاف من توكل عليه، وأي خير أعظم من هذا؟ ولذلك قال ابن مسعود أن هذه الآية هي "أكبر آية في القرآن تفويضًا".

والتوكل هو صدق الاعتماد على الله مع الثقة به وفعل الأسباب، وهو كالرضا عمل قلبي.

والتوكل مبني على أصلين: الاعتماد والثقة، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "والتوكل معنى

(١) أخرجه أخرجه هناد الزهد (١/ ٣٠٤ رقم ٥٣٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٠/ ٣٥٣، ١٣/ ٥٣٨)، وأحمد في الزهد (ص ١٩)، وابن أبي الدنيا في التوكل على الله ص (٤٨) رقم (٥)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٢٧٤)، وابن أبي حاتم ٥/ ١٦٥٦، والبيهقي في شعب الإيمان (١٣٢٣) وسنده صحيح.

يلتئم من أصلين: من الثقة والاعتماد، وهو حقيقة إياك نعبد وإياك نستعين".

وقد تنوعت أقوال أهل العلم في بيان العلاقة بين الرضا والتوكل، فقيل الرضا هو التوكل.

سئل الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ عن التوكل فقال: "الرضا عن الله"[1].

وقال بشر الحافي رَحِمَهُ اللَّهُ كما في مدارج السالكين (٢/ ١١٥): "يقول أحدهم: توكلت على الله، يكذب على الله؛ لو توكل على الله رضي بما يفعل الله".

وسئل يَحيى بن مُعاذ رَحِمَهُ اللَّهُ كما في مدارج السالكين (٢/ ١١٥): متى يكون الرجل متوكلًا؟ فقال: "إذا رضي بالله وكيلًا".

ومنهم من جعله من مراتب التوكل، قال أبو بكر الواسطي رَحِمَهُ اللَّهُ وسئل عن ماهية التوكل -: "الصبر على طوارق المحن، ثم التفويض، ثم التسليم، ثم الرضا، ثم الثقة"[2].

والصواب أن الرضا هو ثمرة التوكل، فالتوكل يكون قبل الفعل، ثم بعد الفعل يكون الرضا.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٧): "والرضا والتوكل يكتنفان المقدور؛ فالتوكل قبل وقوعه، والرضا بعد وقوعه".

ومما يدل عليه قول النبي ﷺ: (أسألك اللهم الرضا بعد القضاء)[3]، فجعل النبي

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في التوكل على الله (٥٤) رقم (١٧)

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٤٧٢).

(٣) جزء من حديث أخرجه أحمد (٣٥/ ٥٢٠ - الرسالة)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٣٣)، والطبراني في الكبير (٤٨٠٣)، وفي الشاميين (١٤٨١)، وفي الدعاء (٣٢١)، والحاكم (١/ ٦٩٧ - ٦٩٨)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٤٣)، وفي الأسماء (١/ ٢٦٩) والحديث صححه ابن خزيمة، والحاكم، وضعفه العلامة الألباني في ضعيف =

ﷺ الرضا بعد وقوع المقضي.

ويدل عليه أيضًا حديث جابر رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن: (إذا هم بالأمر فليركع ركعتين ثم يقول: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم؛ فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال في عاجل أمري وآجله - فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال في عاجل أمري وآجله - فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به)، ويسمي حاجته.

فذكر طلب الرضا بعد وقوع المقدور، مع ما في الدعاء نفسه قبل وقوع المقدور من توكل على الله.

قال ابن القيم في زاد المعاد (٢/ ٤٤٤): "تأمل كيف وقع المقدور مكتنفًا بأمرين: التوكل الذي هو مضمونُ الاستخارة قبله، والرِّضا بما يقضى الله له بعده، وهما عنوانُ السعادة".

وأما ما يكون من العبد قبل وقوع المقدور فهو عزم على الرضا لا الرضا نفسه، ولهذا يوجد في الناس من يعزم على الرضا فإذا وقع المقدر انفسخ عزمه ولم يرضَ.

وهذه المسألة - مسألة الرضا بالقدر - مما اختلف فيه الناس اختلافًا كثيرًا،

=

الترغيب (٣٩٧)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٥/ ٥٢١): إسناده ضعيف لانقطاعه، ضمرة بن حبيب لم يسمع من أبي الدرداء، وأبو بكر - وهو ابن أبي مريم - ضعيف.

وله شاهد أخرجه النسائي: كتاب السهو، (٣/ ٦٢) ح (١٣٠٤) من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه.

وتنوعت فيه مذاهبهم تنوعًا عظيمًا.

وتحقيق الصواب في هذه المسألة مبني على معرفة أصلين:

الأصل الأول: التفريق بين الفعل والمفعول.

الأصل الثاني: التفريق بين أنواع القضاء الكوني.

أما الأصل الأول؛ فسبق بيانه، وأن مذهب أهل السنة جميعًا هو التفريق بين الفعل والمفعول، وتطبيق هذا الأصل الجليل هنا هو التفريق بين القضاء الذي هو فعل الله سبحانه ووصفه، وبين المقضي المفعول المخلوق.

فالأول: الرضا به واجب، وهو من الإيمان بالله ربًّا خالقًا إلهًا مدبِّرًا متَّصفًا بكل كمال ومنزَّهًا عن كل نقص.

والثاني: لا يطلق القول فيه بنفي ولا إثبات، بل يفصل الكلام في أقسامه، ويعطى كل قسم ما يليق به من حكم، وتفصيله في:

الأصل الثاني: وهو أن القضاء الكوني الذي هو المفعول المنفصل نوعان:

النوع الأول: ما يقضيه الله سبحانه مما يوافق إرادة العبد ومحبته ورضاه من صحة وعافية وغنى ولذة، ونحوها، فهذا الرضا به لازم للعبد بمقتضى الطبيعة التي جبله الله عليها من محبة ما ينفعه ويلتذ به، وإذ كان لازمًا له؛ فليس في الرضا به عبودية في ذات الأمر، بل العبودية فيه بالقيام بشكره، بالاعتراف به في القلب والثناء به على الله ﷻ واستخدامه فيما يرضي الله سبحانه وعدم الاستعانة به على مساخطه.

النوع الثاني: ما يقضيه الله سبحانه مما لا يوافق إرادة العبد ومحبته، وهذا على قسمين:

القسم الأول: ما ليس للعبد فيه اختيار، وهو المصائب والمحن التي يقدرها الله سبحانه على العبد، سواء كانت بلاءً مجردًا، أو عقوبة على ذنب سابق.

وهذا الرضا به مشروع، وهو مستحب على الصحيح وليس بواجب، إذ الواجب هو الصبر، فإذا انضاف إليه الرضا فنور على نور، وإلا فقد أدى العبد بالصبر ما وجب عليه.

وكلا القولين: وجوب الرضا وعدمه قولان لأهل السنة، وهما قولان لأصحاب أحمد وغيرهما.

ومما يدل على عدم وجوبه:

أولًا: أن الإيجاب حكم شرعي، والأحكام الشرعية مبناها على الأدلة لا على الرأي المحض، ولا دليل على الوجوب، إذ لم يأت في كتاب ولا سنة وجوب الرضا، وإنما ذلك في الصبر.

ثانيًا: أن النصوص دلت على أن الرضا من مقامات الإحسان التي هي من أعلى المندوبات، وما كان كذلك فليس بواجب، ولذلك كان الرضا بالقدر على حسب معرفة العبد بالله وأسمائه وصفاته، فتمامه تمامها، ونقصه بحسبها.

ومن هذه النصوص قول الله تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ} [التغابن: ١١]، قال علقمة رَحِمَهُ اللَّهُ: "هو الرجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم"[(١)].

وقال عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ: "لا يستوي عندك ما تحب وما تكره، ولكن الصبر مُعوَّل المؤمن"[(٢)].

وقال سُليمان الخوَّاص رَحِمَهُ اللَّهُ: "الصبر دون الرضا؛ الرضا أن يكون الرجل قبل

(١) أخرجه عبد الرزاق والطبري في تفسيره (٢٨/ ٧٩)، والبيهقي (٤/ ٦٦) ورجاله ثقات.
(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في الاعتبار (٤٢) رقم (١٩)، ومن طريقه وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٠/ ١٠٥) وإسناده لين.

نزول المصيبة راض بأي ذلك كان، والصبر أن يكون بعد نزول المصيبة يصبر"[١].

وقد روي في ذلك حديث مرفوع لكنه ضعيف[٢].

واحتج من رأى الوجوب بأمور:

أولهما: أن الرضا من لوازم الإيمان بالله ربًّا وإلهًا؛ فهو واجب.

وجوابه: أن الرضا بالله ربا وإلهًا واجب، وهذا هو الرضا الذي دل عليه الكتاب والسنة، وأما الرضا بكل ما يخلقه الله ويقدره؛ فلم يدل عليه دليل لا من كتاب ولا من سنة ولا قال به أحد من السلف، بل جاء في النصوص الإخبار عن عدم رضا الله بأشياء مع كونها مخلوقة له سبحانه، كقوله سبحانه وتعالى: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر: ٧]، وقوله سبحانه: {يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ} [النساء: ١٠٨]، وقوله ﷻ: {فَإِنَّ اللهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٩٦].

ثانيهما: حديث أبي هند الداري أن النبي ﷺ قال: (قال الله تبارك وتعالى: من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي؛ فليلتمس ربًّا سواي)[٣].

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في الرضا عن الله بقضائه ص (٧٦)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٨/ ٢٧٧).

(٢) ولفظه: (إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل، وإن لم تستطع؛ فإن في الصبر على ما يكره خيرًا كثيرًا)، أخرجه الحاكم (٣/ ٥٤١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣١٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، انظر الكلام على تضعيفه في الضعيفة ح (٥١٠٧).

(٣) أخرجه الطبراني (٢٢/ ٣٢٠، رقم ٨٠٧)، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣٢٤)، وأبو نعيم في المعرفة (٧٠٩٦)، وأبو بكر الكلاباذي في مفتاح المعاني (٣٧٦/ ١)، والخطيب في التلخيص (٣٩/ ٢)، وابن عساكر (٧/ ١١٥/ ١، ١٢/ ٢٦٧/ ١، ١٥/ ٣٠٤/ ١) من طريق سعيد بن زياد بن فائد بن زياد بن أبي هند قال: حدثني أبي زياد بن فائد عن أبيه فائد بن زياد عن أبيه عن أبي هند الداري، والحديث أنكره ابن حبان بقوله:
=

وجوابه: أنه ضعيف جدًّا؛ في إسناده سعيد بن زياد: متروك، ثم هو مخالف لما دلت عليه النصوص مما تقدم آنفًا.

ثالثها: أن من لم يرض بقضاء الله فقد سخطه، إذ لا واسطة بينهما.

وجوابه: أن هذه الدعوى غير مسلَّمة، لأن الفرق ثابت - كما تقدم - بين قضاء الله الذي هو فعله، والمقضي المفعول، ففعل الله يُرضى ولا يُسخط، والمفعول يسخط من وجه ويرضى من وجه، فيجتمع فيه الأمران لاختلاف متعلقهما، وهذا كالدواء المر؛ يكون مبغوضًا من جهة مرارته وسوء طعمه، لكنه مرضي من جهة كونه سببًا في الشفاء.

ومن هنا يتضح الجواب على السؤال المشهور، وهو كيف يجتمع الرضا بالقدر مما لا يلائم العبد من محن ومصائب مع كراهيتها؟

فهذا القضاء المكروه هو مكروه من جهة تألمه به، ومرضي من جهة إفضائه إلى ما يحبه ويلتذ به، وسواء كان هذا في أمور الدنيا، كالمثال المتقدم آنفًا، أو في أمور الآخرة، كالجهاد؛ فإنه مكروه لما يقتضيه من جهد وبلاء وخسائر في الأنفس والأموال، وغير ذلك، ومحبوب من جهة إفضائه إلى رضوان الله والجنة، كما قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢١٦].

ومن أجل هذا كان كل قضاء يقضى للمؤمن فهو خير لما يفضي إليه، إذ لا يخلو

=

فلا أدري البلية فيها منه، أو من أبيه، أو من جده، وأقره الذهبي في الميزان (٢/ ١٢٨)، وأقرهما الحافظ في اللسان (٣/ ٣٠)، وضعفه المصنف هنا، وقال العراقي في المغني (٣/ ٢٩٦): إسناده ضعيف، ونقل المناوي عنه أنه قال: ضعيف جدا، وقال الهيثمي (٧/ ٢٠٧): فيه سعيد بن زياد بن هند، وهو متروك، وقال العلامة الألباني في الضعيفة (٥٠٥): ضعيف جدا.

هذا القضاء عن أن يكون سراء أو ضراء، فالسراء يشكر عليها، والضراء يصبر عليها، ولهذا قال النبي ﷺ: (عجبًا لأمر المؤمن! إن أمره كله خير - وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن - إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له)[1].

القسم الثاني: ما للعبد فيه اختيار، وهو ما يُقدَّر على العبد مما يكرهه الله ويسخطه وينهى عنه كأنواع الظلم والفسوق والعصيان.

فهذا لا يجوز الرضا به، بل يجب كراهيته وسخطه، لأنه مبغوض لله سبحانه مكروه، والواجب بغض ما يبغضه الله كما يجب حب ما يحبه.

وقد ذم الله سبحانه من رضي بما أسخطه فقال: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ} [محمد: ٢٨]، وقال سبحانه: {يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٩٦].

قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٠٨): "فمن أمر أو استحب أو مدح الرضا الذي يكرهه الله ويذمه وينهى عنه ويعاقب أصحابه؛ فهو عدو لله لا ولي لله، وهو يصد عن سبيل الله وطريقه، ليس بسالك لطريقه وسبيله".

وبهذا التفصيل يزول اللبس في هذه المسألة العظيمة، وسر الصواب فيها ونُكتته أن للرضا بالقدر تعلقين:

- تعلق بالرب تقديرًا؛ علمًا وكتابةً ومشيئةً وخلقًا، فكل قضاء من هذه الجهة مرضي وجوبًا، إذ هو من الرضا بالله ربًّا وإلهًا.

- تعلق بالعبد، فلا يطلق الرضا فيه ولا ينفى، بل يفصل في أقسامه ويعطى كل

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير (٤/ ٢٢٩٥) ح (٢٩٩٩).

قسم ما يليق به نفيًا أو إثباتًا.

ومما ينبغي أن يعلم أن ثمة أمور - مما صورته الشكوى من القدر - فعلها جائز ولا ينافي الرضا بالقدر ما لم يقترن به شيء مِمَّا يحرم أو يكره، ومنها: الإخبار المجرد بالمصيبة، أو التألم منها، أو حكايتها لمن يرجى منه المعونة في دفعها ونحو ذلك.

ومن الأدلة على ذلك: قوله ﷻ عن موسى عليه السلام: {لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا} [الكهف: ٦٢].

وقوله سبحانه عن لوط عليه السلام: {وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ} [هود: ٧٧].

وقوله ﷺ لعائشة: (بل أنا وارأساه)(١).

وقوله ﷺ لعبد الله رضي الله عنه لما سأله: إنك لتوعك وعكًا شديدًا: (أجل، إني أوعك كما يوعك رجلان منكم)(٢).

فهذا كله يدل على جواز ذلك بشرطه، وأما إذا اقترن به شيء من التظلم أو التبرم أو نحو ذلك فيكون محرمًا.

ولعدم الرضا بالقدر صور كثيرة منها: النياحة على الميت، والحلق ونحوهما مما يكون عند موت أحد، وكذا الجزع والقنوط، والحسد، وتمني الموت لضر دنيوي، وغير ذلك، وجماعها وأسُّها: تسخُّط القلب على ما قدَّره الله وقضاه، إذ كل من الرضا والسخط من عمل القلب.

والحاصل أن الرضا بالقدر فيه تفصيل: فما تعلق منه بالرب، علمًا وكتابةً ومشيئةً

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٩/ ٨٠) ح (٧٢١٧).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب المرضى، باب أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأول فالأول (٧/ ١١٥) ح (٥٦٤٨)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن... (٤/ ١٩٩١) ح (٢٥٧١).

وخلقًا؛ فالرضا به واجب، وما تعلق بالعبد؛ فإن كان من قبيل المصائب؛ فالرضا به مشروع وهو مستحب على الصحيح، وما كان من قبيل المعاصي؛ فالرضا به حرام، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

الرضا بقضاء الله الذي هو فعله، وكذا الرضا بالمصائب والبلاء مما اتُّفق عليه، وإنما الخلاف في الرضا بالمعاصي والآثام، فقد غلط في ذلك طائفتان:

القدرية المعتزلة؛ فقد قالوا: إن الرضا بالقدر من أعظم المقامات، فلو كانت المعاصي بقضائه لكان ينبغي أن يُرضى بها، والرضا بالكفر والفسوق والعصيان لا يجوز باتفاق المسلمين، فعُلِم أن هذه ليست بقضائه.

فحملهم قولهم بعدم الرضا بالمعاصي على إخراجها عن أن تكون من قضائه.

ومما يبين ذلك من كتبهم أنهم جعلوا من أدلتهم على نفي خلق الله سبحانه لأفعال العباد أن الرضا بالقضاء واجب، وأفعال العباد فيها الظلم والقبيح، فوجب ألا تكون مرادة ولا مخلوقة له سبحانه.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٤٦٤): "وأحد ما يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي؛ هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًّا لها وراضيًا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول: أردت، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعُد متناقضًا"، فالإرادة والمحبة والرضا - عندهم - متفقة في المعنى حقيقة.

وقال أيضًا في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥١): "فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة".

فهؤلاء وقعوا في شبهة تلازم القضاء والرضا، فما وافق القدر فهو مرضي، وما خالفه فهو غير مرضيٍّ.

ولا تلازم في حقيقة الأمر فقد يقضي الله سبحانه ما لا يرضاه كالكفر والفسوق والعصيان، وقد يرضى بما لم يقضه كإيمان أبي جهل.

وضلال المعتزلة في هذا مركب من انحرافهم في ثلاث مسائل:

الأولى: نفي انقسام الإرادة إلى شرعية وكونية.

الثانية: نفي التفريق بين الفعل والمفعول.

الثالثة: نفي انقسام القضاء إلى كوني وشرعي.

أما المسألة الأولى؛ فقد تقدم بيان الصواب فيها والرد على مخالفة المعتزلة فيما سبق، وأنه لا تلازم بين المشيئة والمحبة، وأن الله سبحانه قد يريد كونًا ما لم يأمر به شرعًا، وقد يريد شرعًا ما لم يرده كونًا، وكذا المسألة الثانية؛ مضى تفصيل القول فيها.

وأما المسألة الثالثة: فإن النصوص قد دلت بالاستقراء على التفريق بين القضاء الشرعي والكوني، وإذا ثبت ذلك لم يعد هناك ما يشكل في إثبات كون المعاصي بقدر الله وخلقه.

وهذه هي حقيقة مخالفة المعتزلة هنا؛ فإنهم أصابوا في أنه لا يجوز الرضا بالمعاصي، لكنهم أخطؤوا في جعل ذلك دليلًا على عدم إرادة الله سبحانه وخلقه لها، وقد تقدم في مبحث خلق الأفعال ما يبطل مذهبهم.

وذهب غلاة الجهمية إلى أن الرضا بالقضاء قربة وطاعة؛ والمعاصي بقضاء الله؛ فيجب الرضا بها، وهو قول الصوفية الذين طووا بساط الأمر والنهي بالقضاء والقدر.

فقد اجتمع لهم أربع شبه حادت بهم عن طريق الحق في هذه المسألة هي:

أولًا: عدم تفريقهم بين المشيئة والمحبة وظنهم أن كل ما شاءه الله سبحانه فقد أحبه، فعندهم أن المعاصي محبوبة للرب سبحانه.

ثانيًا: اعتقادهم أن الله سبحانه أمر بالرضا بها.

ثالثًا: نفيهم للحسن والقبح العقليين.

رابعًا: قولهم بالجبر ونفي فعل العبد.

فتركب لهم من اجتماع هذه البلايا رفع الأمر والنهي وطي بساط الشرع والاستسلام للقدر والذهاب معه حيث كان، حتى جعلوا الرضا: "ألا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ به من النار" كما نقل عن أبي سُليمان الدَّاراني.

والرضا عند الصوفية ثلاث درجات:

الأول: رضا العامة وهو الرضا بالله ربًّا وتسخط عبادة ما دونه، وهذا قطب رحى الإسلام وهو يطهر من الشرك الأكبر ويصح بثلاثة شروط:

- أن يكون الله ﷻ أحب الأشياء إلى العبد.
- وأولى الأشياء بالتعظيم.
- وأحق الأشياء بالطاعة.

الثاني: الرضا عن الله وبهذا نطقت آيات التنزيل وهو الرضا عنه في كل ما قضى وقدر، وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص، ويصح كذلك بثلاثة شروط:

- استواء الحالات عند العبد.
- سقوط الخصومة مع الخلق.
- الإخلاص في المسألة والإلحاح.

الثالثة: الرضا برضا الله تعالى؛ فلا يرى العبد لنفسه سخطًا ولا رضا، فيبعثه على ترك الحكم وحسم الاختيار وإسقاط التمييز، ولو أُدخل النار، وهذا هو الفناء عن

شهود السوى.

فكمال الرضا عندهم بترك الحكم وإسقاط التمييز، وقد صدَّر الهروي هذا الباب بتعريف للرضا مشتمل على هذا، فقال: "والرضا اسم للوقوف الصادق حيثما وقف العبد، لا يلتمس متقدمًا ولا متأخرًا ولا يستزيد مزيدًا ولا يستبدل حالًا، وهو من أوائل مسالك أهل الخصوص وأشقها على العامة".

ومذهب هؤلاء باطل ببطلان ما بنوه عليه، ويزيده بطلانًا أمور:

الأول: أن حقيقة الرضا فعل ما يرضي الله سبحانه، ورضا ما يرضاه وسخط ما يسخطه، كما قال النَّصرابَاذي كما في الرسالة القشيرية (٣٤٠): "من أراد أن يبلغ محل الرضا فليلزم ما جعل الله رضاه فيه".

وقال القشيري رَحِمَهُ اللهُ في الرسالة (٣٣٩): "واعلم أن الواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أُمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا؛ كالمعاصي، وفنون محن المسلمين".

الثاني: أن الأدلة الصحيحة الصريحة دلت على أن الله سبحانه لا يحب الفسوق والكفر ولا يرضاه، كقوله تعالى: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر: ٧]، وقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٩٦].

فكيف يؤمر العبد بالرضا بما سخطه الله سبحانه؟!

الثالث: أن الأدلة قد دلت على التفريق بين قضاء الله سبحانه الذي هو فعله وبين المقضي المفعول، فالرضا المطلق إنما هو في فعل الله سبحانه، وأما المفعول المنفصل ففيه تفصيل تقدم.

الرابع: أن غاية العبادة التي يفعلها العبد الزحزحة عن النار ودخول الجنة بما فيها من نعيم وأعلاه رؤية الجبار جل جلاله، وهذا مطلوب جميع المؤمنين وعلى رأسهم

الأنبياء والمرسلون، كما في حديث أبي صالح عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: قال النبي ﷺ لرجل: (كيف تقول في الصلاة؟) قال: "أتشهد وأقول اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار، أما إني لا أحسن دَنْدَنتك ولا دَنْدَنَة معاذ" فقال النبي ﷺ: (حولها ندندن)(١).

الخامس: أن الله سبحانه أمرنا بالعمل بمقتضى ما أمر وترك ما نهى عنه، فالواجب هذا، وما وقع في قدر الله سبحانه مما لا يوافق إرادة العبد من مصائب

(١) أخرجه أحمد (٢٥/ ٢٣٤ - الرسالة)، وأبو داود (٧٩٢) عن بعض أصحاب النبي ﷺ، والحديث قال عنه النووي في الأذكار (١/ ٥٦) وفي الخلاصة (١/ ٤٤٣): إسناده صحيح، وصححه الحافظ في النتائج (٢/ ٢١١)، وصححه العلامة الألباني في صحيح أبي داود الأم (٣/ ٣٧٧)، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٤٦٨): صحيح على شرط الشيخين، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٥/ ٢٣٤): إسناده صحيح على شرط الشيخين. معاوية بن عمرو: هو ابن المهلب الأزدي، وزائدة: هو ابن قدامة الثقفي، والأعمش: هو سليمان بن مهران، وأبو صالح: هو ذكوان السمان. وأخرجه ابن ماجه (٩١٠) و(٣٨٤٧)، وابن خزيمة (٧٢٥)، وابن حبان (٨٦٨) من طريق جرير بن عبد الحميد، عن الأعمش، به، وسمى الصحابي أبا هريرة، قال العلامة الألباني في أصل صفة الصلاة (٣/ ١٠١٤): هذا سند صحيح. ورجاله ثقات - كما قال في " الزوائد " -، وكذلك صححه النووي في " المجموع " (٣/ ٤٧١)، وهو على شرط الشيخين ا. هـ وله شاهد عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخرجه البيهقي (٣/ ١١٦ - ١١٧) بإسناد صحيح كما قال العلامة الألباني في صحيح أبي داود الأم (٣/ ٣٧٨). قال السندي: قوله: دندنتك، بفتحات، ما عدا النون الأولى وسكونها: أي: مسألتك الخفية، وكلامك الخفي، والدندنة: أن يتكلم الرجل بكلام تسمع نغمته ولا تفهمه، وضمير "حولها" للجنة، أي: حول تحصيلها، أو للنار، أي: حوله التعوذ منها، أولهما بتأويل كل واحدة، ويؤيده "حول هاتين" في رواية [قلنا: هي رواية أبي داود من حديث جابر (٧٩٣)]. أو لمسألته، أي: حول مسألتك أو مقالتك، والمقصود تسليته بأن مرجع كلامنا وكلامك واحد، والله تعالى أعلم.

وذنوب فالواجب مدافعته بما أمكن، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٥٤٩): "والمقصود من ذلك أن كثيرًا من أهل السلوك والإرادة يشهدون ربوبية الرب وما قدره من الأمور التي ينهى عنها، فيقفون عند شهود هذه الحقيقة الكونية ويظنون أن هذا من باب الرضا بالقضاء والتسليم، وهذا جهل وضلال قد يؤدي إلى الكفر والانسلاخ من الدين؛ فإن الله لم يأمرنا أن نرضى بما يقع من الكفر والفسوق والعصيان، بل أمرنا أن نكره ذلك وندفعه بحسب الإمكان".

وهذا القول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، وما ذكروه في تعريف الرضا وفي درجاته متعقب من وجوه، منها:

أولًا: جعلهم الرضا بالله ربًّا وتسخط عبادة ما دونه، رضا العامة، وأدنى درجات الرضا غير صحيح، إذ الرضا بالله ربًّا هو أصل الرضا بالقضاء، ومشتمل عليه، فمن الرضا بالله ربًّا: الرضا بما يقدره من مصائب، وهكذا.

والرضا بالله ربًّا من المقامات العالية في الإيمان، كما سبق في الحديث: (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا).

ثانيًا: جعلهم الرضا ترك الدعاء والسؤال بالنجاة من النار، وهذا باطل؛ فإن الرضا الشرعي الصحيح لا يتضمن ترك مشروع من واجب أو مستحب، ولا فعل محرم، فالدعاء الذي هو واجب أو مستحب لا يكون تركه من الرضا، وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن سؤال الله سبحانه الجنة والاستعاذة به من النار من أعظم الأدعية المشروعة لجميع المرسلين والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

(باب من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل)

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ في تأويل مختلف الحديث (٢٤٤): "وإنما يقبح كل قبيح بنهي الله تعالى عنه، ويحسن الحسن بأمر الله ﷻ به، خلا أشياء جعل الله في الفطر استقباحها كالكذب والسعاية والغيبة والبخل والظلم وأشباه ذلك".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٤٩٣ - ٤٩٤): "والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم، ودل على أنه لا يعذب أحدًا إلا بعد إرسال رسول".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٣٠): "وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة".

*** يمكن تقسيم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين:**

القسم الأول: الأدلة على أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها، وهي أنواع:

الأول: إخباره سبحانه عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم، كقوله تعالى: {وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١٠) قَوْمَ فِرْعَوْنَ} [الشعراء: ١٠، ١١]، وقال في فرعون: {إِنَّهُ طَغَى} [طه: ٢٤]، {إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ} [القصص: ٤]، {إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ} [الدخان: ٣١]، فأخبر أنه ظالم وطاغ ومفسد هو وقومه وهذه أسماء ذم الأفعال، والذم إنما يكون في الأفعال السيئة القبيحة، فدل ذلك على أن الأفعال تكون قبيحة مذمومة قبل مجيء الشرع بحسنها وقبحها.

وكذلك قول لوط لقومه: {أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ} [الأعراف: ٨٠]، فدل على أنها كانت فاحشة عندهم قبل أن ينهاهم عنها.

الثاني: أمره سبحانه المشركين بالتوبة والاستغفار مما هم عليه، كما قال تعالى: {وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ} [هود: ٦١].

وقال تعالى: {وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ (٥٠) يَاقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٥١) وَيَاقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ} [هود: ٥٠ - ٥٢].

فلو لم تكن هذه الأفعال قبيحة إذ ذاك؛ لما كان للأمر بالاستغفار والتوبة منها معنى.

الثالث: أمره سبحانه المشركين بالتعقل والتفكر والتذكر ونحوها للانتباه من غفلة ما هم عليه من الشرك والكفر.

كما قال ﷻ: {أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} [هود: ٣٠]، و{أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [آل عمران: ٦٥]، و{فَأَنَّى تُسْحَرُونَ} [المؤمنون: ٨٩].

فلولا أن قبح ما هم عليه من الكفر يدرك بالعقل لما كان لأمرهم بالرجوع إلى عقولهم معنىً.

الرابع: إخباره سبحانه بأنه أرسل النبي ﷺ بالأمر بما هو طيب وحسن والنهي عما هو خبيث وقبيح.

قال تعالى: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} [الأعراف: ١٥٧].

فأخبر سبحانه بأن رسوله يأمر بكل معروف وينهى عن كل منكر، ويحل كل طيب ويحرم كل خبيث، ولو كان هذا المعروف والمنكر والطيب والخبيث إنما

اكتسب هذه الصفات بأمره الشرع ونهيه؛ لكان معنى الآية: يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم، ويحل لهم ما أحله، ويحرم عليهم ما حرمه، وهذا باطل ينزه عنه كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ومثله قوله سبحانه: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ} [النحل: ٩٠].

فالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى أفعال حسنة في ذاتها، لم تكتسب الحسن من أمر الشرع بها، والفحشاء والمنكر والبغي أفعال قبيحة قبل نهي الشرع عنها، ولو لم تكن كذلك للزم أن يكون المعنى: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، وهو باطل كما تقدم.

ومثله قوله تعالى: {وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ} [الأعراف: ٢٨، ٢٩].

إذ لو كان حسن القسط، وقبح الفاحشة مستفادًا من الأمر والنهي فحسب لكان المعنى: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وإنما يأمر بما أمر به، وهذا لغو ينزه الرب ﷻ عنه.

الخامس: إخباره سبحانه بأنه لا يسوي بين البصر والعمى، والحياة والموت، والظلمات والنور، كما قال تعالى: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ} [فاطر: ١٩ - ٢٢].

فلو لم يكن في البصر صفة تقتضي حسنه ولا في العمى صفة تقتضي قبحه؛ لما كان لنفي التسوية بينهما معنى، وقس على ذلك فيما ذُكر.

السادس: ضربه سبحانه الأمثال لعباده على حسن توحيده وقبح الشرك به بأشياء يعلمون حسنها وقبحها بعقولهم، كما قال سبحانه: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا} [الزمر: ٢٩].

وقال ﷻ: {ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ} [الروم: ٢٨]، وقال سبحانه وتعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ} [الحج: ٧٣].

فلو كان ما ضرب به المثل من الحسن والقبح متوقفًا على تحسين الشرع وتقبيحه لكان هذا استدلالًا بموضع النزاع، فكأنه قال لهم: أضرب لكم مثلًا على حسن التوحيد بما حسنته من سلم العبد لسيده، وعلى قبح الشرك بما قبحته من تشارك الجمع في عبد، وهذا باطل.

السابع: تعليله سبحانه نهيه عن أشياء لكونها فاحشة في نفسها، كما في قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: ٣٣]، فذكر وصف الفحش عند ذكر الحكم وهو الحرمة، فدل على أنه علة له.

وأصرح منه قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا} [النساء: ٢٢]، وقوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} [الإسراء: ٣٢].

فعلل التحريم بكون ذلك فاحشة في نفسه، ولو لم يكن في نفسه فاحشة لم يصح تعليل الحكم به، لأن الوصف عندئذ يستفاد من الحكم الذي هو أمر الشرع، فيكون

متأخرًا عنه فلا يصح أن يكون علة له.

ثم يقال أيضًا: العلة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان معنى كونها فاحشة هو معنى كونها منهيًّا عنها؛ للزم أن تكون العلة عين المعلول وهذا محال.

ومن هنا كان من نفى التحسين والتقبيح العقليين ناف للحكمة، إذ لا وصف حينئذ يكون به الفعل حسنًا أو قبيحًا، والحكمة منشؤها من صفة الشيء؛ فلا حكمة حينئذ.

وأما ما أثبته نفاة التحسين والتقبيح من حسن الشرائع فمعزول عن الحكمة، إذ منشؤه عندهم ذات الأمر والنهي، لا صفة في المأمور اقتضت ذلك، فلو أمر بالشرك ونهى عن التوحيد لحَسُن ذلك عندهم، ومعلوم أن هذا لا يمكن وقوعه لما في وقوعه من منافاة لحكمة الله سبحانه ووحدانيته، ولكن هؤلاء جوزوا فرض وقوعه لأنهم سدوا على أنفسهم باب التعليل.

ولذلك فإن إثبات الحكمة من أعظم الأدلة الشرعية العقلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين.

القسم الثاني: الأدلة على أن من الأشياء ما لا يعلم قبحه بالعقل بل بالشرع، وهي نوعان:

الأول: ما جاء من تحسين وتقبيح في الشارع لما لا صفة فيه تقتضي للعقل تحسينه أو تقبيحه.

كحسن كون صلاة الظهر أربعًا والمغرب ثلاثًا وقبح كونهما على خلاف ذلك.

الثاني: ما جاء من نصوص في تحسين ما قبح في العقل، أو تقبيح ما حسن في العقل لحالة أو شخص معين.

كإباحة أو استحباب أو إيجاب الشرع لما قبح في العقل للضرورة، كالميتة

للمضطر، أو الكذب لحفظ الدم ونحوه، أو للحاجة كالكذب للإصلاح بين المتخاصمين، وكذا في معاشرة النساء.

* **شرح القاعدة.**

مسألة التحسين والتقبيح من مسائل الدين العظام، التي من خالف الحقَّ فيها؛ خالفه الحقُّ في مسائل أخرى جليلة.

الحُسْن لغةً: ضد القبح، يقال حسَن الشيء وحسُن، يحسُن حسنًا، فهو حاسَنٌ وحَسَنٌ وحُسَانٌ وحَسَّانٌ.

والتحسين مصدر الفعل المضعف: حسَّن، يقال: حسَّن الشيء تحسينًا، إذا زينه.

والقبح نقيضه، يقال: قبح فلان يَقْبُح قَبَاحَةً وَقُبْحًا وقبوحًا وقباحًا وقبوحةً، فهو قبيح.

والتقبيح كالتحسين مصدر المضعَّف: قبَّح الشيء تقبيحًا، أي: أبعده ونحَّاه عن الخير.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: تحقيق المراد بالحسن والقبح.

الثانية: بيان أنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع، وبين الثواب والعقاب عليها.

الثالثة: أن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان.

❋ ومراد أهل السنة بالتحسين والتقبيح أن الأفعال مشتملة على أوصاف تكون بها حسنة أو قبيحة، وهذه الأوصاف ذاتية لهذه الأفعال، ولكونها ذاتية؛ فإن العقل يدركها، ويحكم بها، ولا يتوقف إدراكها على ورود الشرع بحسنها وقبحها.

وذلك أن الحسن والقبح عندهم يرجعان إلى كون الشيء نافعًا وضارًّا، أو ملائمًا ومنافرًا؛ فالحسن هو النافع أو الملائم، والقبيح هو الضار أو المنافر.

والحسن والقبح بهذا المعنى لم يختلف في كونه يعلم بالعقل حتى عند نفاة التحسين والتقبيح، وإنما الخلاف في كون هذا الحسن والقبح سببًا للذم والعقاب أو المدح والعقاب بذاته، أم أن ذلك متوقف على ورود الشرع به.

فها هنا معنيان ذُكرا للحسن والقبح:

الأول: الموافقة والمخالفة، فالموافق هو الملائم النافع الحسن، والمخالف هو المنافر الضار القبيح.

الثاني: كون الشيء سببًا للمدح والذم والثواب والعقاب، فالحسن: ما تعلق به المدح والثواب في العاجل والآجل، والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب في العاجل والآجل.

وقد ذكر بعضهم معنى ثالثًا، وهو كون الشيء صفة كمال وصفة نقص، وليس بصواب، لأمرين:

١) أن هذا المعنى لم يذكره عامة المتقدمين المتكلمين في هذه المسألة، وإنما ذكره الرازي، وسلفه فيه الفلاسفة.

٢) أنه راجع إلى المعنى الأول في حقيقة الأمر، لأن الكمال موافق نافع ملائم، والنقص مخالف منافر ضار.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على المنطقيين (٤٦٦): "والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم، وهذا مما لا ريب فيه أنه يعرف بالعقل".

وقال أيضًا في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٩): "والعقلاء متفقون على أن كون

بعض الأفعال ملائمًا للإنسان وبعضها منافيًا له إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما يعلم بالعقل باتفاق العقلاء.

وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببًا للذم والعقاب هل يعلم بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنهم ظنوا أن هذا القسم مغاير للأول وليس هذا خارجا عنه؛ فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم، ولا قبيح إلا بمعنى المنافي، والمدح والثواب ملائم والذم والعقاب مناف، فهذا نوع من الملائم والمنافي.

يبقى الكلام في بعض أنواع الحسن والقبيح لا في جميعه، ولا ريب أن من أنواعه ما لا يعلم إلا بالشرع، ولكن النزاع فيما قبحه معلوم لعموم الخلق كالظلم والكذب ونحو ذلك".

وأما الحسن والقبيح الشرعيان: فهما المأمور والمنهي، فما أمر به فهو حسن، وهو متضمن للمدح والثواب، وما نهي عنه فهو قبيح، وهو متضمن للذم والعقاب.

والحسن والقبح في الأشياء أمران وجوديان، وليسا عدميين، لأنهما صفتان ثبوتيتان، فالحسَن حسُن لصفة أوجبت حسنه، والقبيح قبُح لصفات أوجبت قبحه، وهذه أمور وجودية، وكل منهما إنما حصل لعدم نقيضه، فلما كان نقيضه عدميًّا وجب أن يكون هو وجوديًّا.

ومن هنا كانت الأفعال عند أهل السنة ثلاثة أقسام:

الأول: ما علم حسنه أو قبحه بالعقل قبل ورود الشرع، وهو ما كان مشتملًا على مصلحة أو مفسدة، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة للعالم والظلم مشتمل على مفسدة لهم، فحسن العدل وقبح الظلم يعرف بالعقل لكن لا يلزم من هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة أو مذمومًا إلا إن يرد بذلك الشرع.

الثاني: ما توقفت معرفة حسنه وقبحه على الشرع، فصفة الحسن والقبح هنا استفيدت من الشرع ولا مدخل للعقل فيها.

الثالث: ما كان من قبيل الامتحان، وهذا مرجعه إلى الشرع، والحسن فيه عائد إلى نفس الأمر لا إلى المأمور به؛ إذ المأمور به غير مراد، فالأمر لما اشتمل عليه من مصلحة وحكمة حسن من الشارع، وما اشتمل عليه المأمور به من قبح فإنه غير مراد ولا مطلوب له، كأمر الله سبحانه إبراهيم بذبح ولده.

ومسألة التحسين والتقبيح قائمة على أصول ثلاثة، من لم يحكمها لم يستقر له فيها قدم، وهي:

الأول: أن أفعال الله سبحانه معللة بالحكم والغايات الحميدة.

الثاني: أن هذه الحكمة هي وصفه سبحانه، ويشتق له منها اسم.

الثالث: أن الإرادة الإلهية نوعان: إرادة كونية مرادفة للمشيئة، وإرادة شرعية مرادفة للمحبة.

وقد سبق الكلام على هذه الأصول الثلاثة في مبحثين سابقين، والمقصود بيان علاقة هذه الأصول بمسألة التحسين والتقبيح وكيف انبنت عليها.

أما الأصل الأول: فحاصله أن إثبات التعليل في أفعاله تعالى يتضمن إثبات أوصاف تكون مناطًا للعلة، ومرجع هذه الأوصاف إلى الحسن والقبح، فالرب سبحانه يفعل الحسن لأنه يحبه، ويترك القبيح لأنه يبغضه، إذ المحبة هي الغاية الأولى والعلة الكلية التي يفعل سبحانه وتعالى لأجلها.

وأيضًا فإن التفصيل في أنواع الأفعال من حيث الحسن والقبح مبني على التفصيل في مسألة الحكمة؛ فما كان فيه حكمة في نفسه؛ فحسنه عقلي، ثم قد ينضاف إلى ذلك الأمر به فيكون حسنه مع ذلك شرعي، وما لم يكن فيه حكمة ثم أمر به

فحسنه شرعي، وما كان فيه منافاة للحكمة وأُمر به فهو من قبيل الامتحان، والحسن فيه في الأمر فيه لا في المأمور؛ إذ نفس الفعل ليس مقصودًا للآمر.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٩٧): "إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة، ومن الآمر تارة، ومن مجموعهما تارة".

وأما الأصل الثاني: فلأن الله سبحانه له الكمال كله؛ كمال الذات وكمال الصفات والأسماء وكمال الأفعال، وهو منزه سبحانه عن كل ما يضاد هذا الكمال.

ومن صفات الكمال له سبحانه: الحكمة، فهو الحكيم والحكمة وصفه، فليس له فعل خارج عن الحكمة، بل الحكمة وصف لازم لأفعاله عَزَّ وَجَلَّ.

ومما ينزه عنه سبحانه: ما يضاد هذه الصفة، وهو خلو الفعل عن حكمة يحسن لأجلها فعله، إذ ما خلا عن الحكمة أحد فعلين:

- ما اشتمل على خلافها.
- ما خلا منها ومن خلافها.

فما اشتمل على الحكمة هو الحسن، وما اشتمل على خلافها هو القبيح، وما خلا من الحكمة وخلافها هو العبث، والله موصوف بالحكمة، ومنزه عن القبيح والعبث.

فإثبات حكمة ترجع إليه سبحانه اسمًا ووصفًا يتضمن إثبات حسن وقبح تنشأ عنهما الحكمة في الفعل والترك، لأن الله لا يتصف إلا بالكمال.

وأما الأصل الثالث: فلأن الأفعال الحسنة التي هي منشأ المصالح يحبها الله سبحانه ويرضاها، ثم قد تتعلق بها مشيئته سبحانه فتوجد، وقد لا تتعلق بها مشيئته سبحانه لكون حصولها يفوت مصلحة أكبر منها فتعدم.

والأفعال القبيحة التي هي منشأ القبائح يبغضها الله سبحانه ولا يرضاها، لكن قد

تتعلق بها مشيئته لاستلزامها لحكمة أعظم منها فتوجد.

فمشيئته سبحانه مقرونة بالحكمة، فما اقتضت الحكمة وجوده وجد وإن كان في أصله قبيحًا، وهو بوجوده لم يخرج عن كونه كذلك في نفسه، وإنما الحسن بما اشتمل عليه وجوده من وجوه الحكمة.

وما اقتضت الحكمة عدمه عدم، وإن كان في أصله حسنًا، ولم يخرجه عدمه عن كونه حسنًا في ذاته، والحسن في عدمه بما استلزمه عدمه من حكمة أعظم من وجوده.

وبهذا التفصيل في الإرادة يتضح المذهب الحق في هذه المسألة.

ولم يثبت هذه الأصول مجتمعة إلا أهل السنة، ولذلك لم يجد التناقض إلى مذهبهم من سبيل، وأما مخالفوهم؛ فمنهم من نفاها جميعًا، ومنهم من أثبت الأول فقط.

المسألة الثانية: بيان أنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع وبين الثواب والعقاب عليها.

من المتقرر أن الوجوب والحرمة والثواب والعقاب وما جرى مجراهما إنما يتلقى من الشرع، إذ لا سبيل للعقل إلى ذلك، وإلا لاستغنى الناس بعقولهم عن الشرع، وهذا باطل.

فهاهنا أمران:

أحدهما: أن الأحكام والأوصاف الشرعية إنما تتلقى من الشارع دون غيره.

الثاني: أن الذم والعقاب متوقف على بلوغ حجة الله سبحانه للعباد.

أما الأمر الأول: فهو مقتضى شهادة التوحيد، وهو أصل من أصلين يقوم عليهما توحيد العبادة، وهما: أن لا يُعبد إلا الله، وأن لا يعبد إلا بما شرع، وقد دل عليه جملة عظيمة من النصوص، منها قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ

فَانْتَهُوا} [الحشر: ٧].

وقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [آل عمران: ٣١].

وقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا} [الأحزاب: ٣٦].

وقوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: ٦٥].

وقوله ﷺ: (عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًّا، وسترون من بعدي اختلافًا شديدًا؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم والأمور المحدثات؛ فان كل بدعة ضلالة)[1].

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ١٢٦)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجة (٤٢)، والدارمي (٩٥)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد: (١/ ٧٤ - ٧٥)، والآجري في الشريعة (ص٤٦ - ٤٧)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧ - ١٩)، وأبو عبيد في الخطب والمواعظ (٢)، والحاكم (١/ ٩٥)، والبغوي في شرح السنة (١/ ٢٠٥)، وابن وضاح في البدع (ص٢٣، ٢٤)، وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٢٢٠، ٢٢١ و١٠/ ١١٤، ١١٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢/ ٦٩)، والهروي في ذم الكلام (٦٩/ ١ - ٢)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١١٤)، وفي الإعتقاد (ص١١٣)، والخطيب في الموضح (٢/ ٤٢٣)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١١/ ٢٣٥/ ١) والحديث صححه الترمذي، وصححه البزار كما في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٢٤)، وحسنه البغوي في شرح السنة، وقال أبو نعيم في المستخرج على صحيح مسلم: حديث جيد من صحيح حديث الشاميين كما في جامع العلوم والحكم (ص٢٢٦)، وصححه ابن حبان والحاكم، وقال الجوزقاني في الأباطيل والمناكير (١/ ٤٧٢): صحيح ثابت مشهور، وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٦٤): ثابت صحيح، وقال شيخ الاسلام الانصاري هو أجود حديث في أهل الشام وأحسنه كما في تحفة الطالب (٤٦)، =

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: "اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتكم؛ كل بدعة ضلالة"(١).

وقال الفضيل بن عياض رحمه الله في قوله تعالى: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [الملك: ٢]: "أخلصه وأصوبه"، قال: "إن العمل إذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص: إذا كان لله، والصواب: إذا كان على السنة"(٢).

وقال أبو البركات نعمان الألوسي رحمه الله في جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (٤٦١): "وقد اتفق المسلمون على أنه ليس لأحد أن يعبد الله تعالى بما سنح له وأحبه، بل لا يعبده إلا بما كان عبادة لله عند الله تعالى".

وأما الأمر الثاني: فقد تقدم الكلام عن شيء منه فيما مضى، وحاصله أن الله سبحانه لا يعذب أحدًا إلا بعد وصول الحجة الرسالية إليه.

ومن الأدلة عليه قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥].

=

وصححه الضياء المقدسي في جزء في اتباع السنن واجتناب البدع (رقم ٢)، وصححه شيخ الإسلام في الإقتضاء (٢/ ٨٣)، وحسنه المصنف هنا، وجوده ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص٣١٣)، وقال العراقي في الباعث على الخلاص (رقم ١): صحيح مشهور، وقال ابن كثير في تحفة الطالب (رقم ٤٦): وصححه أيضا الحافظ أبو نعيم الأصفهاني، والدغولي، وصححه العلامة الألباني في صحيح ابن ماجة وانظر الصحيحة (٩٣٧)، وحسنه الوادعي في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين (٥/ ٢٤ - ٢٥)، وصححه الحويني في تخريج فضائل القرآن (ص٦٩)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: حديث صحيح ورجاله ثقات.

(١) أخرجه الدارمي (١/ ٢٨٨) ح (٢١١)، والطبراني (٩/ ١٦٨) ح (٨٧٧٠).

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في الإخلاص والنية (٥٠) رقم (٢٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨/ ٩٥)، والثعلبي في "الكشف والبيان" (٩/ ٣٥٦).

قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: "إن الله تبارك وتعالى ليس يعذب أحدًا حتى يسبق إليه من الله خبرٌ، أو يأتيه من الله بينة، وليس معذبًا أحدًا إلا بذنبه"(١).

وقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥].

وحديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (أربعة يوم القيامة؛ رجل أصم لا يسمع شيئًا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربي لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا).

إذا تبين هذا؛ عُلم أنه لا تلازم بين كون الشيء قبيحًا في نفسه، وبين المؤاخذة به، لأن المؤاخذة حكم يتلقى من الشرع، فقبل وروده لا مؤاخذة عليه، وإذا كانت المؤاخذة على ما قبح في الشرع متوقفة على وصول الحجة؛ فمن باب أولى ألا تكون المؤاخذة على ما قبح عقلًا قبل ورود الشرع.

وهذه المسألة هي التي خفيت على مخالفي أهل السنة فظنوا أن ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع مستلزم لأن يحاسبوا عليها، فأنكره بعضهم والتزمه آخرون، ولو وفَّوا هذه المسألة حقها لما كان ثَمَّ خلاف ولعادت مسألة التحسين والتقبيح اتفاقية وفاقية لا خلافية.

فإن قيل: ما فائدة كون الشيء في نفسه قبيحًا إذا لم يكن ثم عقاب عليه؟

---

(١) أخرجه ابن جرير (١٤/ ٥٢٦).

فالجواب من وجوه:

الأول: أن الله فطر عباده على استحسان الحسن وبغض القبيح، فلو لم تكن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة لما أمكنهم التفريق بينها حبًّا وبغضًا، وهذا مما لا تقوم معه معايشهم، إذ الحسن والقبح ضدان في اللغة والعقل، فإذا لم يعرف حسن الأفعال من قبحها لم يتوجه الحب والبغض إلى شيء منها، فلا تتوجه حركاتهم إلى أحدهما - إذ الحركات مرجعها إلى المحبة وخلافها كما تقدم - مع ضرورة الناس إلى أحد هذين الضدين الموصوفين بالحسن والقبح.

الثاني: أن فاعل القبيح قبل ورود الشرع معيب منقوص، ليست حاله كحال من لم يفعله، وإن قدر أنه لن يعاقب عليه، فقد عاب الله سبحانه على المشركين أفعالهم القبيحة في جاهليتهم، كما قال تعالى: {أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ} [البقرة: ١٧٠]، فذم آباءهم لفعلهم الشرك قبل البعثة، ولم يكتف بذم الفعل نفسه.

الثالث: أن فعل القبيح - على الصواب - سبب للعقوبة، وإن لم يعاقب به لانتفاء شرط الحجة، وذلك أن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الحسن وقبح القبيح، فهم بمخالفتهم لما أودع الله في فطرهم من ذلك متسببون في العقوبة مستحقون لها، لكن انتفاء الشرط الذي هو الحجة منع من وجوبها.

ومما يدل عليه قوله تعالى: {وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [القصص: ٤٧].

ووجه الدلالة: أنه سبحانه جعل ما قدمته أيديهم من الكفر والذنوب سببًا لإصابتهم بالمصيبة، وجعل إرسال الرسول حجة قاطعة لعذرهم في عدم بلوغهم مراده سبحانه، فالمعصية سبب والحجة شرط، فإذا وجد السبب وتحقق الشرط؛ وجد مقتضاهما من العقوبة.

وفي هذه الآية حجة كذلك على ثبوت الحسن والقبح قبل الشرع؛ لأن أفعالهم لو لم تكن حسنة وقبيحة لما كانت سببًا للعقوبة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٢): "والتحقيق في هذا أن سبب العقاب قائم قبل البعثة، ولكن لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله، لأن هذا السبب قد نصب الله تعالى له شرطًا وهو بعثة الرسل، وانتفاء التعذيب قبل البعثة، هو لانتفاء شرطه لا لعدم سببه ومقتضيه، وهذا هو فصل الخطاب في هذا المقام".

المسألة الثالثة: أن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان...

مراد أهل السنة بكون الفعل حسنًا أو قبيحًا في ذاته: أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، فالحسن سبب للمصلحة، والقبيح سبب للمفسدة، فترتب المصلحة والمفسدة في الفعل عليهما كترتب سائر المسبَّبات على أسبابها، كالرِّي على الشرب، والشبع على الأكل، لكن قد تختلف المصلحة والمفسدة - كسائر المسببات الأخرى - باختلاف الأحوال والأشخاص والأماكن، فالدواء قد يكون نافعًا في حق شخص ضارًّا في حق آخر، ترياقًا في حال، وسمًّا في حال أخرى، فتخلف المسبب لا يستلزم منه خروج السبب عن اقتضائه لأثره.

وأيضًا فكونه ذاتيًّا المراد به أنه وصف للفعل ناشئ عن معنى تضمنه، فالقبح وصف ذاتي للكذب، لأنه متضمن لهدر الحقوق وضياع الأمانات، وفساد معيشة الناس، والحسن وصف ذاتي للعفاف لأنه متضمن حفظ أعراض الناس وأنسابهم، وهكذا....

ولهذه العلاقة بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبح قسم أهل العلم الأفعال من حيث لزوم الحسن والقبح لها من عدمه إلى قسمين:

- ما لا يتغير حسنه وقبحه بحال ولا شخص، كالشرك بالله سبحانه؛ فإنه يقبح من كل أحد وفي كل حال، وكشكر المنعم فإنه حسن من كل أحد وفي كل حال.

وضابط هذا القسم أن يكون الفعل واجبًا لنفسه أو محظورًا لنفسه، فالحسن والقبح وصفان لازمان عندئذ، فلا يتغير حكمه ولا يرد الشرع بخلافه.

- ما يتغير حسنه وقبحه تبعًا للمصلحة والمفسدة، بتغير الأحوال والأشخاص، فالكذب قبيح في أصله لكنه يحسن إذا كان لدفع شر أكبر منه، كالكذب لدفع القتل عن نبي، وبالمقابل؛ فالصدق حسن في نفسه لكنه يقبح في هذه الحالة.

وضابط هذا القسم أن يكون الفعل منوطًا بالمصلحة، فالحسن والقبح فيه عندئذ تابع للمصلحة، حالًا وشخصًا ومكانًا وزمانًا... وليس وصفًا لازمًا.

وهذا التغير المنوط بالمصلحة إما أن يرجع إلى صفة الفعل التي بها حسن أو قبح، وإما أن يرجع إلى أمر خارج عنه وهو اختلاف الحال أو الشخص أو الزمان أو المكان...

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه وليس الأمر كذلك بل قد يكون الشيء حسنًا في حال قبيحًا في حال".

والحاصل أن الحسن والقبح منه ما يعرف بالعقل قبل ورود الشرع، ومنه ما لا يعرف إلا بالشرع، وأنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع وبين الثواب والعقاب عليها، وأن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم**.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية.

أما الأشاعرة؛ فذهبوا إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليين، وأن العقل لا مدخل له في تحسين شيء ولا تقبيحه، وأنه ليس للفعل صفة في نفسه بها يحسن ويقبح، وأن ذلك إنما يعرف بالشرع، فما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، وما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح.

وعند هؤلاء أن الحسن والقبح مستفاد من الشرع لا غير، فلو أمر بالظلم لكان حسنًا، ولو نهى عن البِر لكان قبيحًا.

قال الأشعري في اللمع (١١٧): "فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له: أجل، ولو حسَّنه لكان حسنًا، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض".

وقال أيضًا في رسالة إلى أهل الثغر (٢٤٣): "وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم".

وقال الباقلاني في التقريب والإرشاد (١/ ٢٧٨ - ٢٧٩): "واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه... وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح: إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه".

وقال أبو الوَليد البَاجي كما في إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٨٧): "ليس في العقل حسنُ حسنٍ ولا حظرُ محظورٍ، ولا إباحة مباح ولا وجوب واجب".

وقال الجويني في التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٥٧): "لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح على مذهب أهل الحق، وكيف يتحقق درك الحسن والقبح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه لا معنى للحسن والقبح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح، فالحسن إذن على التحقيق هو التحسين، وذلك نفس الشرائع، وكذلك

القبح يرجع إلى التقبيح، وهو عين الشرع".

وقال في البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٧: "ثم من أحكام الشرع: التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه".

وقال الغزالي في المستصفى (٣/ ١٩٧): "فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء، بل الحسن ما أمر به والقبيح ما نهى عنه، فيكون الحسن والقبح تابعًا للأمر والنهي؛ لا علة ولا متبوعًا".

وقال الآمدي في الإحكام (١/ ١١٢): "مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح".

وقال الإيجي في المواقف (٣٢٣): "القبيح ما نُهي عنه شرعًا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه؛ لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر".

واستدل الأشاعرة على مذهبهم بأدلة شرعية وشبه عقلية.

أما الأدلة الشرعية؛ فمنها:

- قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥].

- قوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥].

- قوله تعالى: {يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا} [الأنعام: ١٣٠].

وجه الدلالة من هذه الآيات أن الله سبحانه لا يعذب إلا بعد قيام الحجة على

الناس بإرسال الرسل وبيان الشرع، فلو كانت الأحكام مدركها العقل للزم أن تقوم الحجة على الخلق بذلك، وللزم أن يستحقوا الثواب والعقاب بدون بعثة الرسل.

وأما الأدلة العقلية؛ فمنها:

أولًا: أن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك؛ لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأن ما ليس فعلًا اختياريًّا لا يتصف بهذه الصفات بالاتفاق.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده الرازي.

ثانيًا: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين في الفعل للزم قيام العرَض بالعرَض، وهو باطل، بيان ذلك: أن الحسن أو القبح صفتان للفعل، وهما زائدتان عليه، إذ قد يعقل الفعل ولا يعقل كونه حسنًا أو قبيحًا، وهما وجوديان لأن نقيضيهما عدميان، فإذا كانا ذاتيين للفعل، وهما مع ذلك وصفان وجوديان زائدان ليسا من ماهية الفعل؛ بل قائمان به؛ فيلزم من ذلك قيام العرَض بالعَرَض، وهو باطل، فثبت بهذا أن ليس للفعل من ذاته صفة حسن ولا قبح.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده الآمدي.

ثالثًا: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال لما كان الفعل حسنًا في حال وقبيحًا في حال والفعل هو هو، مثال ذلك: الكذب لدفع القتل عن نبي، فالكذب حسن في هذه الحال، بينما هو في حاله الأصلي: قبيح، وكذا القتل؛ يحسن إذا كان قصاصًا، ويقبح إذا كان اعتداءً، والكذب والقتل هما هما، فإذا كان الفعل يقبح في حال ويحسن في حال؛ فليس له من نفسه حسن ولا قبح.

وأيضًا لو كانا ذاتيين لَلَزم اجتماع النقيضين في شيء واحد، مثال ذلك: أنه إذا قال واحد: لأكذبن غدًا، فإذا حضر الغد، فإما أن يكذب أو لا.

فإن كذب لزم حسن ذلك لكونه مستلزمًا لصدق الخبر، والمستلزم للحسن

حسن، وهو قبيح لكونه كذبًا، فاجتمع فيه الحسن والقبح.

وإن لم يكذب؛ فهو حسن لأن الكذب قبيح وتركه حسن، وهو قبيح من جهة كذبه فيما أخبر به، فاجتمع فيه كذلك الحسن والقبح، فاجتماع النقيضين موجب لنفي ذاتية الحسن والقبح.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده أبو المعالي الجويني.

والجواب عما استدلوا به:

أما الآيات؛ فلا دليل لهم فيها على نفي الحسن والقبح في الأفعال، إذ فيها أن الله سبحانه لا يعذب أحدًا بسوء صنعه إلا بعد إرسال الرسل وإقامة الحجة، وهذا غير ناف لكون الأفعال المعذَّب عليها قبل البعثة قبيحة في نفسها، ففرق بين ثبوت قبح الشيء واستحقاق العقوبة عليه، بل هذه الآيات دليل عليهم؛ إذ مضمونها أنها قبائح في نفسها، لأنها لو لم تكن قبائح لما كانت سببًا للعقوبة التي حال دونها عدم قيام الحجة، فالآيات دالة على الأصلين:

- ثبوت القبح في ذات الأفعال.

- أنه لا عقوبة على القبائح إلا بعد إرسال الرسل وإقامة الحجة.

ثم قد تقدم في المطلب الأول من الآيات ما يدل على ثبوت الحسن

والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع، فآيات القرآن دالة على المذهب الحق لا على ما ذهب إليه الأشاعرة.

وأما الأدلة العقلية:

أما الدليل الأول؛ فجوابه من وجوه:

الأول: أن هذا يتضمن التسوية بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، وهذا باطل بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يصح الاستدلال به.

الثاني: أنه لو صح الدليل المذكور لَلَزم منه أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله، لأن التقسيم الوارد في أفعال العبد يرد في أفعال الله، وهذا باطل.

الثالث: أنه لو كان فعل العبد ضروريًّا أو اتفاقيًّا لَلَزم بطلان الحسن والقبح الشرعيين لأن الفعل الضروري أو الاتفاقي لا يحسنه الشرع ولا يقبحه، لأنه لا يرد بالتكليف به فضلًا عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح.

الرابع: أن هذا الدليل لو صح لَلَزم بطلان الشرائع والتكاليف جملة، لأن التكليف إنما يكون بالأفعال الاختيارية، وإذا كانت الأفعال اضطرارية غير اختيارية لم يتصور تعلق التكليف والأمر والنهي بها[1].

وأما الدليل الثاني؛ فبطلانه كذلك من وجوه:

الأول: أن قيام العرَض بالعرَض أمر واقع غير مدفوع، وهو منقوض بما لا يحصى من المعاني التي توصف بالمعاني، كما يقال علم ضروري وعلم كسبي وإرادة جازمة وحركة سريعة وحر شديد ونحو ذلك.

الثاني: أن قيام العرض بالعرض تبعًا لقيامه بالجوهر الذي هو المحل غير ممتنع، لأن الحال حينئذ أن العرضين جميعًا قائمان بالمحل؛ أحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابعان للمحل.

الثالث: أنه لو صح قولكم بأن العرض لا يقوم بالعرض للزم منه بطلان الحسن والقبح الشرعيين، لأنهما كذلك وصفان وجوديان زائدان على الفعل، فالقول فيهما كالقول في الحسن والقبح العقليين.

وأما الدليل الثالث؛ فمن أفسد الأدلة، وهو منقوض من وجوه:

---

(١) انظر هذه الوجوه الأربعة في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٩ - ٣٧٢)، وقد أبطل ابن القيم هذا الدليل من اثني عشر وجهًا.

الأول: أننا لا نعني بكون الفعل حسنًا أو قبيحًا لذاته أو لصفته أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال، مثل كون الحركة حركة والسواد لونًا، وإنما نعني بذلك أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة وترتبهما عليه كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها، كترتب الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها، فإن ترتب آثار هذه المسببات على أسبابها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل القابل ووجود المعارض، فتخلف الشبع والري عن الخبز واللحم والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضيًا لذلك حتى يقال لو كان كذلك لذاته لم يتخلف.

الثاني: أن اقتضاء الذات الواحدة لأمرين متنافيين بحسب شرطين متنافيين جائز، كاللحم يقتضي الصحة بشرط سلامة البدن، ويقتضي المرض بشرط كون الجسم محمومًا ونحوه، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، فالحسن ينشأ من ذاته أو من وصفه بشرط معين، والقبح ينشأ من ذاته أو من وصفه بشرط آخر.

وأما ما مثَّلوا به من حسن الكذب لعصمة دم نبي فهو تمثيل باطل لأمرين:

أولًا: أن الكذب في ذاته قبيح لم يخرج عن كونه قبيحًا، وأما الذي يحسن فالتعريض والتورية.

ثانيًا: أن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجعة على الصدق لا يخرجه عن كونه قبيحًا لذاته - كما تقدم تقريره - كلحم الخنزير؛ فإن تحريمه ناشئ من ذاته، وتخلف هذا التحريم عند الضرورة لا يوجب عدم اقتضائها للمفسدة التي حرِّم بسببها.

وأما ما مثَّلوا به من حسن القتل للحد وقبحه للاعتداء؛ فمردود بكون القتل واحدًا بالنوع، فما كان منه ظلمًا كان قبيحًا، وما كان عدلًا كان حسنًا، فلم يرجع

الحسن والقبح فيه إلى واحد بالعين، ونظير هذا: السجود؛ فإنه حسن إن كان لله سبحانه، وقبيح إذا كان لغيره.

وأما ما مثَّلوا به من قول القائل: لأكذبن غدًا...؛ فمردود باختلاف جهتي الحسن والقبح، فإن القائل إذا كذب كان كذبه قبيحًا بالنظر إلى ذاته وحسنًا بالنظر إلى تضمنه صدق الخبر الأول، وإذا لم يكذب كان صدقه حسنًا بالنظر إلى ذاته قبيحًا بالنظر إلى تضمنه كذب الخبر الأول، فجهة الحسن فيه مختلفة عن جهة القبح فيه.

وأما المعتزلة؛ فمذهبهم مقابل لمذهب الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن التحسين والتقبيح مرجعه إلى العقل.

والأفعال عندهم بحسب معرفة طريق حسنها وقبحها ثلاثة أقسام:

الأول: ما طريق معرفته ضروري يعلمه العاقل بالاضطرار، ولا يفتقر فيه إلى السمع، وهو أصول المقبحات والمحسنات والواجبات، وهو من جملة كمال العقل، إذ أنه لو لم يكن معلومًا بالعقل لصار غير معلوم أبدًا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف.

ويدخل فيه كل ما تمحض فيه وجه المصلحة أو وجه المفسدة.

مثال ذلك: العلم بقبح الظلم وقبح كفر النعمة وقبح الجهل، وحسن أضدادها.

وهذا القسم غير محتاج في معرفة حسنه وقبحه إلى السمع، لأن عليه دليلًا معلومًا من جهة العقل، إذ يمكنه أن ينظر فيه فيعرف المدلول.

الثاني: ما طريق معرفته مكتسب، ويعرف بالنظر والاستدلال، وهو ما لم تتمحض فيه جهة المصلحة أو جهة المفسدة.

ومثاله: الكذب النافع، أو الصدق الضار.

الثالث: ما طريق معرفته السمع ولا مدخل للضرورة في شيء منه.

مثاله: حسن الصلاة والصيام، وقبح الزنا والخمر.

وقد أشار إلى هذا التقسيم: القاضي عبد الجبار، وذكر نحوًا منه أبو الحسين البصري المعتزلي فقال: "اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل: إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل.

- وأما المعلومة بالعقل فقط: فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفًا على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح...

- فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل: فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به، كالعلم بأن الله واحد لا ثاني له في حكمته... وكذلك وجوب رد الوديعة والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد.

- فأما ما يعلم بالشرع وحده: فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما.

أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشريعة نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حرامًا وغير ذلك...

وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي طرق الأحكام الشرعية كالأدلة والأمارات وأسباب هذه الأحكام وعللها وشروطها".

والأمور المعروفة حسنًا وقبحًا بالشرع تعرف بالعقل إذا عُرف اشتمالها على مصلحة أو مفسدة.

قال القاضي عبد الجبار كما في المحيط بالتكليف (١/ ٢٣٤): "فإذا عرفنا في شيء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل، كما إذا عرفنا أن في شيء من

الأشياء دفعًا للضرر عرفنا وجوبه عقلًا".

فالشرع عندهم كاشف عن الحسن والقبح فيما أُمر به ونُهي عنه، فلم يعطِ ما كشف عن حسنه حسنًا ليس فيه، كما لم يعطِ ما كشف عن قبحه قبحًا ليس فيه.

وأما ما عرف حسنه وقبحه بالضرورة أو الاستدلال فالشرع مؤيد لما عُلم بالعقل من حسنه وقبحه.

قال القاضي عبد الجبار في المغني (٦/ ٦٤): "وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه... ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل".

وقال أيضًا في المحيط بالتكليف (١/ ٢٥٥ - ٢٥٦): "واعلم أن النهي الوارد عن الله ﷻ يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه".

بل جعلوا أمر الشارع ونهيه مقتضى الحسن والقبح، فالفعل حسن فأمر به، وقبح فنهى عنه، فالأمر والنهي كاشفان عن حسن وقبح حاصلين قبل الفعل.

وبناءً على إدراك العقل عندهم للحسن والقبح في الأفعال؛ فإنهم قالوا بأنه يدرك الحكم المترتب عليهما من غير توقف على الشرع، وقالوا باستحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم على ذلك، ومن هنا قالوا بأن من لم تبلغه الدعوة؛ فهو مكلف من الله تعالى بما ركَّب فيه من عقل يدرك الحسن والقبح.

قال القاضي عبد الجبار في المغني (١٤/ ١٧٣): "فصل في بيان كيفية ما يستحق بالقبيح من الأحكام: أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك أو يتمكن من كونه عالمًا به، وأن يكون مخلّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحق

الذم، وإنما شرطنا كونه قبيحًا لأن العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك لم يحسن ذم فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بد من اعتبار قبحه".

وقال في أثناء كلامه على النبوات من "شرح الأصول الخمسة" (٥٦٥)- بعد أن بيَّن أن ما أتت به الرسل إنما هو تفصيل لما تقرر جملته في العقل -: "يبين ما ذكرناه أن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما كان طريقًا إليه، فسواء علمنا عقلًا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعًا؛ فإنه في الحالين جميعًا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك".

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في الجهة المحسنة والمقبحة على أقوال:

الأول: أن الحسن إنما يحسن لوجه، ككونه نفعًا مفعولًا بالنفس أو بالغير، أو كونه مستحقًّا، أو كون الكلام صدقًا، أو أمرًا بالحسن ونهيًا عن القبيح، ونحو هذه الوجوه.

كما أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ككونه ضررًا على النفس، أو عبثًا، أو أمرًا بقبيح ونهيًا عن حسن، ونحو ذلك.

وهذا قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم.

الثاني: أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه من الوجوه المعقولة التي متى ثبتت اقتضت قبحه، وأما الحسن فإنه يحسن إذا انتفت عنه وجوه القبح، لذلك لا يصح أن تعلم الحسن حسنًا إلا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه.

وهو اختيار كثير من المتأخرين، ومنهم القاضي عبد الجبار.

الثالث: أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه، وأما الحسن فيحسن للأمرين: وقوعه على وجه، وانتفاء وجوه القبح عنه.

وهو اختيار أبي هاشم في بعض المواضع.

وبناءً على ما ذهبوا إليه من تحسين العقل وتقبيحه، وكونه يوجب الحسن ويحرم القبيح، وبناءً على كونهم مشبهة في الأفعال؛ فقد ذهب المعتزلة إلى أن أوجبوا على الرب سبحانه "رعاية مصالح شبهوا فيها الخالق بالمخلوق، وجعلوا له بعقولهم شريعة أوجبوا عليه فيها وحرموا وحجروا عليه".

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٣٠١): "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة".

ومعنى الوجوب عندهم: "ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم".

ومن ذلك:

أولًا: وجوب اللطف:

المراد باللطف عندهم: هو: "كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو إلى ترك القبيح".

وقيل: "ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده".

وقيل: "هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب".

واللطف عند المعتزلة باعتبار فاعله ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون من فعل الله تعالى، فالله سبحانه لطيف بعباده بإجماع المسلمين.

وللفعل حتى يكون لطفًا من الله سبحانه شروط هي:

١) أن يكون هذا الفعل بعد التكليف وقبل حصول الفعل المكلَّف به من العبد،

فلا يسمى فعله تعالى قبل التكليف لطفًا وإن دعا إلى الطاعة لأنها لم تجب بعد، وكذلك فعله بعد قيام العبد بما كلف به لا يسمى لطفًا.

٢) أن يكون معلومًا للمكلف بحيث يدفعه إلى الطاعة ويقربه إليها، أو ممكن العلم له وإن لم يعلمه لانشغاله أو إعراضه.

٣) أن يكون بينه وبين التكليف تعلق ومناسبة ليكون أدعى للتأثر به.

٤) أن لا يكون متقدمًا على فعل العبد بكثير حتى يلاحظ ارتباطهما وتعلقهما ببعض.

٥) أن لا يشتبه بالتمكين، لأن التمكين لا يحدث الفعل بدونه إطلاقًا، أما اللطف فهو لا يعدو أن يكون داعيًا إلى الفعل.

الثاني: ما يكون من فعل المكلَّف نفسه، فإن المكلَّف يمكن أن يلطف لنفسه فيما هو مكلف به من الله سبحانه، فإذا أراد فعل طاعة كالصلاة فإنه يمكنه أن يفعل أفعالًا تقربه من فعلها، كالذهاب إلى المسجد ومصاحبة الأتقياء ونحو ذلك.

الثالث: ما يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف.

واللطف الواجب عند المعتزلة هو اللطف المتأخر عن التكليف، أما اللطف المتقدم والمقارن للتكليف فليس بواجب، أما المتقدم فلا يجب لأنه إنما يصدر لإزاحة علة التكليف، وإذا كان متقدمًا فلا تكليف حتى يحتاج لإزاحة علة باللطف، وأما المقارن فلأنَّ أصل التكليف لا يجب فكذلك ما هو تابع له.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٥٢٠ - ٥٢١): "فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقًا، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام ويفصل، فنقول: إن اللطف إما أن يكون متقدمًا للتكليف، أو مقارنًا له، أو متأخرًا عنه، ولا رابع.

فإن كان متقدمًا فلا شك في أنه لا يجب، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه، وأيضًا فإنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف، وإذا كان مقارنًا له فلا شبهة أيضًا في أنه لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب - بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ - فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه".

واستدل المعتزلة على إيجابهم اللطف على الله سبحانه بأدلة منها:

أولًا: أن المكلِّف وهو الله تعالى يلزمه أن يلطف بالمكلَّف وهو العبد حتى يعرضه للمنفعة، وليتم للمكلِّف قصده وغرضه.

قال القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٣/ ٣٨): "إن المكلِّف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلَّف، كما يلزمه أن يقدره ويمكنه".

ثانيًا: أن منع اللطف نقض لغرض المكلِّف الذي هو الإتيان بالمأمور، ونقض الغرض قبيح.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٥٢١): "فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح؛ فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه".

والرد على هذين الدليلين من وجوه:

الأول: أن الإيجاب من العباد على الله سبحانه لا يصح مطلقًا، وهو مناف لكمال الرب سبحانه وتفرده بالربوبية والملك.

الثاني: أن الأدلة قد دلت على ثبوت الفرق بين الإرادة الشرعية والكونية كما

تقدم سابقًا، فليس كل ما أمر الله سبحانه به يريد كونه ووجوده، بل قد يأمر الله سبحانه بما لم يرده كونًا، وقد يريد كونًا ما لم يأمر به شرعًا، فلا يلزم من أمر الله سبحانه عبده بالطاعة أن يكون مريدًا لوقوعها حتى يجب عليه أن يلطف به، وحتى يكون منعه نقضًا لغرضه - على التنزل بوجوب اللطف عليه -.

الثالث: أن أصل التكليف عندهم فضل من الله سبحانه - كما تقدم آنفًا - وعندهم أن اللطف المقارن لا يجب لأنه من توابع أصل التكليف، فكذلك اللطف المتأخر عن التكليف ينبغي أن يكون على تأصيلهم غير واجب لأنه تابع لأصل التكليف إذ هو كما قال عبد الجبار: "زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته".

كما استدلوا بأدلة شرعية غاية ما تدل عليه إثبات لطف الرب سبحانه بعباده، لكنها لا تتضمن ما أرادوا الاستدلال بها عليه وهو وجوب اللطف على الله سبحانه.

ثانيًا: وجوب الصلاح والأصلح.

المعتزلة متفقون على وجوب الصلاح على الله سبحانه، لكنهم تنازعوا في وجوب الأصلح عليه سبحانه، هل يجب في الدين فقط، أم في الدين والدنيا؟

قال الشهرستاني: "واتفقوا [أي المعتزلة] على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسموا هذا النمط: عدلًا".

فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله سبحانه فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، وأنه لا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح في العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده، وقالوا: بأنه يجب على الله سبحانه خلق الخلق، وتكميل عقول المكلَّفين وإزاحة عللهم، وقالوا: كل ما ينال العبد في الحال والمآل فهو الأصلح له، حتى جعلوا خلود الكفار في النار أصلح من

خروجهم منها.

وذهب معتزلة البصرة إلى وجوبه في الدين فقط، وقالوا: لا يجب على الله سبحانه ابتداء الخلق، لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم؛ وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه، ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية.

ثالثًا: وجوب إرسال الرسل.

هذه المسألة تتفرع عن المسألتين السابقتين، فقد أوجب المعتزلة على ربهم سبحانه إرسال الرسل لأنه لطف للمبعوث والمبعوث إليهم.

قال القاضي عبد الجبار: "إنه قد قرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضًا أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك، ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك؛ فلا بد أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائدًا بالنقص على غرضه بالتكليف، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولًا مؤيَّدًا بعلم معجز دال على صدقة؛ فلا بد أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به".

بل عندهم أن الله سبحانه إذا علم أن صلاح المكلفين في بعثة شخص واحد بعينه؛ فإنه يجب عليه أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحهم في بعثة رجلين وجب بعثهما جميعًا، وكذا إذا علم أن صلاحهم في بعث جماعة وجب عليه أن يبعث الكل.

والرد على المعتزلة في هذه المسألة متضمن في الرد عليهم في مسألة اللطف

والصلاح والأصلح، لأنها منهما، وقد تقدم ذلك.

رابعًا: وجوب العوض عن الآلام.

يوجب المعتزلة على الرب سبحانه العوض عن الآلام.

والعوض عندهم: "كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال".

ووجوب هذا العوض عندهم يكون في حالتين:

الأولى: إذا كان الألم من الله تعالى لا لذنب أو إخلال بواجب من العبد، بأن يكون الألم ابتداء من الله تعالى، أما إذا استحقه العبد بشيء من ذلك فلا يجب على الله تعالى.

الثانية: إذا كان الإيلام من مكلف لم يصرفه الله تعالى عن إلحاق الألم بالمجني عليه، وكذلك لم يكن له حسنات يعوض بها الذي لحقه الألم.

ولهم تفصيل في الكلام على الآلام الحاصلة من جهة العباد، وكذلك تفصيل في المستحق للعوض، وفي المستحَقِّ عليه.

ولهم شبه يتعلقون بها في ذلك منها:

أولًا: أن ترك العوض قبيح لكونه ظلمًا، والله سبحانه منزه عن القبيح.

ثانيًا: أنه لا يحسن في الشاهد إيلام الإنسان بدون تعويضه بمنفعة أكبر، أو دفع ضرر أعظم، فكذلك في الغائب.

ثالثًا: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء)[1].

والجواب عن هذه الشبه من وجوه:

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٧) ح (٢٥٨٢)، والجلحاء: هي التي لا قرن لها، انظر: النهاية (١/ ٢٨٤).

الأول: ما تقدم من بطلان الإيجاب على الرب عز شأنه، إلا ما أوجبه سبحانه على نفسه.

الثاني: إجماع أهل الأديان -كما تقدم قبل- منعقد على أن الرب سبحانه منزه عن الظلم، وهذا الظلم مقدور له سبحانه، لكنه لا يفعله، فما يفعله سبحانه لا يمكن أن يكون ظلمًا، لما اتصف به من العدل والحكمة والرحمة، حتى إنه سبحانه لو عذب أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم كما جاء في الحديث[١].

الثالث: أن لله سبحانه من الحكم في هذه الآلام ما أطلعنا على شيء منه، وما أخفاه عنا كثير مقارنة بما أطلعنا عليه، فلو قدر خلو المتألم نفسه من عوض لما كان هذا قادحًا في حسن أفعال الله سبحانه وحكمته، إذ له سبحانه في الفعل حكم أخرى يحسن لأجلها.

الرابع: أن قياس الغائب على الشاهد باطل، وكذا قياس الخالق على المخلوق.

الخامس: أن غاية ما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه يدل على عظم عدل الرب سبحانه وسعة رحمته وحكمته، وأن ذلك شامل حتى للبهائم، وليس فيه ما يدل على وجوب العوض على الرب سبحانه.

خامسًا: الثواب والعقاب.

الثواب عند المعتزلة: "هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم".

واتفق المعتزلة على وجوب الثواب عليه سبحانه، لكنهم اختلفوا في وجه الوجوب.

فأوجبه البصريون في مقابل التكليف؛ فهو مختص بالمكلفين.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٦١٤): "فاعلم أنه تعالى إذا

(١) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

كلفَنا الأفعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًّا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله".

بينما أوجبه البغداديون منهم من حيث الجود.

قال أبو القاسم البلخي منهم: "إنه إنما يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك بل للجود".

وهذا قول متناقض، إذ كيف يكون جودًا وتفضلًا مع كونه واجبًا؟.

وأما إيجابهم الثواب على الله على جهة الاستحقاق؛ فغير صحيح، إذ الله سبحانه هو الذي تفضل بإثابة المطيع، وتفضل قبل ذلك بأن وفقه للعمل وصرف عنه الموانع، ثم حفظه له من الحبوط، فله الفضل كله، بل لو عذب الله سبحانه أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، وليس شيء من أعمال بني آدم -حتى الرسل- ثمنًا لجنة الله سبحانه، وإنما المعول في ذلك كله على فضل الله سبحانه وجوده وكرمه.

وأما العقاب؛ فالقول بإيجابه قول معتزلة بغداد، قالوا يجب على الله سبحانه أن يعذب من ارتكب كبيرة ومات غير تائب منها، ولا يجوز لله تعالى أن يعفو عنه.

قال القاضي عبد الجبار: "اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالًا في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنه يجب فعله بكل حال".

ومما تعلقوا به من شبه في هذا: قولهم إن عدم عقوبة العاصي يؤول إلى التسوية بين المطيع والعاصي وهذا ظاهر القبح، وقولهم إن ترك العقوبة على المعصية يغري

بارتكابها والإقامة عليها.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

الأول: ما تقدم من بطلان الإيجاب عليه سبحانه.

الثاني: أن العقاب على المعصية حق له سبحانه، فله أن يسقطه تفضُّلًا منه سبحانه.

الثالث: أنه العفو عن المعصية لا يستلزم التسوية بين العاصي والطائع، لأن درجة الطائع أعلى، ولو قدِّر أن يتساويا في الدرجة بتفضل الله على العاصي فلا يقبح هذا، وإنما يقبح إذا تضمن هضمًا لحق الطائع، وهو ما يتنزه الله عنه.

وفي الختام أنقل كلمة فذَّة لشيخ الإسلام في نفي الإيجاب على الله سبحانه، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣١٠ - ٣١١): "وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه؛ فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه وحرم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئًا، كما يكون للمخلوق على المخلوق؛ فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره؛ فهو جاهل في ذلك".

وأما الماتريدية؛ فقد ذهبوا إلى إثبات الحسن والقبح العقليين، وأن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة، فيدرك القبح المناسب لترتب حكم

الله سبحانه بالمنع من الفعل على وجه ينتهض مع الإتيان به سببًا للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه، وهذا مما اتفقت عليه الماتريدية.

إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في إدراك العقل لحكم الله سبحانه في الفعل تبعًا لإدراكه الحسن والقبح فيه، أم أن ذلك متوقف على ورود الشرع بعد اتفاقهم على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح من القول بالوجوب على الله سبحانه وتعالى، واتفاقهم على أن ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة ونحوه ذلك محض فضل وتطوُّل منه سبحانه.

فذهب أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند ومشايخ العراق إلى أن من الأفعال ما يدرك العقل حكم الله سبحانه فيه، ومنها ما لا يدرك فيه ذلك، فما يدرك العقل حكمه: وجوب الإيمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه كالكذب والسفه، ووجوب تصديق النبي ﷺ، وما يدرك العقل حكمه هو القليل بالنسبة إلى ما لا يدركه.

واستدلوا بما روي عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض"، وقوله: "لو لم يبعث الله رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم".

وذهب ماتريدية بخارى إلى أن إدراك أحكام الأفعال موقوف على ورود الشرع، وأن العقل لا يستقل بدرك شيء من ذلك، بل لا يمتنع عندهم عقلًا أن لا يأمر الله سبحانه بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسنًا، كما لا يمتنع أن لا ينهى عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحًا، ومناط ذلك عندهم أن الله سبحانه لا ينتفع بالطاعة كما لا يتضرر بالمعصية، وإذا كان كذلك؛ فلا يمتنع أن لا يكلف الله سبحانه عبادَه

بمقتضى ما تدركه عقولهم من حسن وقبح.

والفرق بين قول أبي منصور ومن تبعه وبين قول المعتزلة من وجهين:

الأول: أن هؤلاء يقولون إن الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل هو الله سبحانه، والعقل عندهم لا يعدو كونه آلة وسببًا عاديًّا، بينما الموجب لذلك عند المعتزلة العقل.

الثاني: أن ما يوجب العقل حكمه عندهم قليل بالنسبة لما لا يوجبه، بخلاف المعتزلة.

والفرق بين قول ماتريدية بخارى وقول الأشاعرة من وجهين كذلك:

الأول: أن هؤلاء يثبتون الحسن والقبح الذاتيين، بينما ينفيهما الأشاعرة.

الثاني: أن هؤلاء يقولون: إن الله سبحانه قد لا يأمر بمقتضى الحسن، لكنه لا يأمر بمقتضى القبح، وأما الأشاعرة فيجوزون عقلًا الأمر بالقبح.

فتحصل من هذا أن قول الماتريدية مباين لقولي الأشاعرة والمعتزلة.

وقول الماتريدية أقرب إلى قول أهل السنة من قول غيرهم.

أما ماتريدية بخارى فيخالفون أهل السنة في قولهم بأن العقل لا يدرك مقتضى الحسن والقبح في الأفعال مطلقًا، وبقولهم إنه يجوز عقلًا أن لا يأمر بالله سبحانه بالإيمان ونحوه.

أما مخالفتهم الأولى فمردودة من وجهين:

الأول: ما تقدم من أدلة في إثبات الحسن والقبح العقليين، ومن ذلك:

- إخباره سبحانه عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم.

- أمره سبحانه المشركين بالتوبة والاستغفار مما هم عليه.

فهذان النوعان من الأدلة يدلان على أن العقل يدرك مقتضى ما أدركه من الحسن والقبح على وجه الإجمال، فالعقل يدرك أن الشرك بالله قبيح ويدرك كذلك حكم هذا القبيح أنه ممنوع حرام.

الثاني: ما تقدم من أدلة على أن الذم والعقاب متوقف على بلوغ حجة الله سبحانه للعباد.

كقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥].

وقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥].

وحديث الأسود بن سريع رضي الله عنه.

وقوله تعالى: {وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [القصص: ٤٧].

فبين سبحانه أن ما قدمته أيديهم من الكفر والذنوب سبب لإصابتهم بالمصيبة، وبين أن ذلك مشروط بقيام الحجة، فالمعصية سبب والحجة شرط.

فجعله سبحانه القبيح سببًا للعقوبة دليل على أن العقل يدرك حرمته، وإلا لما كان سببًا، إذ إدراك العقل شرط في العقوبة بعد ورود الشرع، فمن باب أولى أن يكون شرطًا لذلك قبل وروده.

فالصواب أن العقل قد يدرك مقتضى ما أدركه من حسن وقبح على سبيل الإجمال.

وأما مخالفتهم الثانية، وهي قولهم: إنه يجوز عقلًا أن لا يأمر بالله سبحانه بالإيمان ونحوه، فمردودة من وجوه:

الأول: امتناعها شرعًا وواقعًا، والشرع لا يأتي بما يخالف مقتضى العقل

الصريح.

الثاني: أن تعليلهم بأن الله لا تضره معصية كما لا تنفعه طاعة لا يصح، بل هو حجة عليهم، لأن الله سبحانه وتعالى لم يأمر عباده بالإيمان لينتفع هو بذلك، بل هو غني حميد، فانتفاعه بالطاعة وتضرره بالمعصية ليس مناطًا وعلة لأمره بالعبادة حتى يجوَّز نفيه لانتفاء النفع والضرر - مع كونه منتف أصلًا -.

وأما أبو منصور ومن تابعه، فيخالفون أهل السنة في القول بوجوب ذلك قبل البعثة، وأن من لم يأت بذلك قبل البعثة فهو غير معذور.

وهذا لا يصح؛ فإن مرتكب القبيح وإن كان ناقصًا معيبًا كما تقدم ومستحقًّا للعقوبة بقيام سببها؛ فإنه لا يتحقق ذلك إلا بوجود شرطه وهو بلوغ الحجة، فمن لم تبلغه الحجة لا يعذب لفعله القبيح.

وأما ما ذكروه عن أبي حنيفة فيحتاج إلى إثباته، فإن ثبت فلا يخلو: إما أن يكون له محمل حسن يحمل عليه، أو لا؛ فلا يُعارض ما ثبت بالكتاب والسنة برأي أحد كائنًا من كان.

وقد جاء عن أبي حنيفة نفسه ما يدل على موافقته رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ذهب إليه أبو منصور وأتباعه؛ ففي أحد الألفاظ عنه: "لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه، أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة"(١)، ففرق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين الإيمان بالله وبين سائر الشرائع، فجعل العبد معذورًا في الشرائع دون الإيمان بالله سبحانه.

وقد فهم هذا من كلام أبي حنيفة جمع من أهل العلم من أتباعه ممن ذهب إلى

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٣٣٠)، وعزاه للحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

هذا وعلى رأسهم أبو منصور إمام المذهب - كما سبق - والله أعلم.

(تنبيه): كل هذه المسائل مستفادة من كتاب القواعد الكلية في القدر.

(باب الحكمة من خلق ابليس)

إن الله سبحانه وتعالى خلق إبليس الذي هو مادة الفساد التي تمد كل فساد في هذه الدنيا، في الأديان، والاعتقادات، والشهوات، والشبهات، وهو سبب لشقاوة العباد، وعَمَلِهم ما يغضب الله ﷻ وهو مع ذلك كله وسيلة إلى محابَّ كثيرةٍ، وحكم عظيمة.

إذا تقرر ذلك فهذه بعض الحكم التي تلمسها العلماء من خلق إبليس:

١- أن يَظهر للعباد قدرةُ الرب تعالى على خلق المتضادات والمتقابلات فخلق هذه الذات -إبليس- التي هي أخبث الذوات، وهي سبب كل شر، وخَلَق في مقابلها ذات جبريل التي هي من أشرف الذوات وأزكاها، والتي هي مادة كل خير، فتبارك من خلق هذا وهذا، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والحر والبرد، والماء والنار، والداء والدواء، والموت والحياة، والحسن والقبيح، فالضد يظهر حسنه الضد، وهذا أدلُّ دليل على كمال قدرته، وعزته، وملكه، وسلطانه؛ فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وسلط بعضها على بعض، وجعلها محل تصرفه، وتدبيره، وحكمته، فخلوُّ الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته، وكمال تصرفه، وتدبير مملكته.

٢- أن يُكَمِّلَ الله لأوليائه مراتب العبودية: وذلك بمجاهدة إبليس وحزبه، وإغاظته بالطاعة لله، والاستعاذة بالله منه، واللجوء إلى الله أن يعيذهم منه ومن كيده، فيترتب لهم على ذلك من المصالح الدنيوية، والأخروية ما لا يحصل بدونه.

ثم إن المحبة، والإنابة، والتوكل، والصبر، والرضا، ونحوها أحب أنواع العبودية لله، وهذه إنما تتحقق بالجهاد، وبذل النفس، وتقديم محبته ﷻ على كل من سواه، فكان خلق إبليس سببًا لوجود هذه الأمور.

٣- حصول الابتلاء: ذلك أن إبليس خُلق ليكون محكًّا يمتحن به الخلق؛ ليتبين به الخبيث من الطيب؛ فإن الله سبحانه خلق النوع الإنساني من الأرض، وفيها الطيب والخبيث؛ فلا بد أن يظهر فيهم ما هو من مادتهم.

٤- ظهور آثار أسمائه تعالى ومقتضياتها، ومتعلقاتها: فمن أسمائه: الرافع، الخافض، المعز، المذل، الحكم، العدل، وهذه الأسماء تستدعي متعلقاتٍ يظهر فيها أحكامُها، فكان خلق إبليس سببًا لظهور آثار هذه الأسماء، فلو كان الخلق كلهم مطيعين، ومؤمنين لم تظهر آثار هذه الأسماء.

٥- استخراج ما في طبائع البشر من الخير والشر: فالطبيعة البشرية مشتملة على الخير والشر، والطيب والخبيث، وذلك كامن فيها كمون النار في الزناد، فَخُلق الشيطان مستخرجًا لما في طبائع أهل الشر من القوة إلى الفعل، وأرسلت الرسل تستخرج ما في طبيعة أهل الخير من القوة إلى الفعل؛ فاستخرج أحكم الحاكمين ما في هؤلاء من الخير الكامن فيها؛ ليترتب عليه آثاره، وما في أولئك من الشر؛ ليترتب عليه آثاره وتظهر حكمته في الفريقين، وينفذ حكمه فيهما، ويظهر ما كان معلومًا له، مطابقًا لعلمه السابق.

٦- ظهور كثير من آيات الله وعجائب صنعه: فلقد حصل بسبب وقوع الكفر والشر من النفوس الكافرة الظالمة ظهور كثير من الآيات والعجائب، كآية الطوفان، وآية الريح، وآية إهلاك ثمود وقوم لوط، وآية انقلاب النار على إبراهيم بردًا وسلامًا، والآيات التي أجراها الله على يد موسى، وغير ذلك من الآيات؛ فلولا تقدير كفر الكافرين وجحد الجاحدين لما ظهرت هذه الآيات الباهرة التي يتحدث بها الناس

جيلًا بعد جيل إلى الأبد.

أما كونه سبحانه وتعالى أنظر إبليس إلى يوم القيامة فليس ذلك إكرامًا له بل إهانة له ليزداد إثمًا، فتعظم عقوبته، ويتضاعف عذابه، إضافة إلى ذلك فالله جعله محكًّا ليميز به الخبيث من الطيب كما سبق وما دام أن الخلق مستمر إلى يوم القيامة فإن هذا يقتضي بقاءه ببقاء خلق البشر، والله أعلم.

وكذلك خلقُ الآلام، والمصائب فيه من الحكم ما لا يحيط بعلمه إلا الله ﷻ تلك الحكم التي تنطق بفضل الله، وعدله، ورحمته.

قال ابن القيم في شفاء العليل، (ص٤٩٨): فالآلام والمشاق إما إحسان ورحمة، وإما عدل وحكمة، وإما إصلاح وتهيئة لخير يحصل بعدها، وإما لدفع ألم هو أصعب منها، وإما لتولدها عن لذات ونعم يولِّدها عنها أمر لازم لتلك اللذات، وإما أن تكون من لوازم العدل، أو لوازم الفضل والإحسان؛ فتكون من لوازم الخير التي إن عُطِّلت ملزوماتها فات بتعطيلها خيرٌ أعظمُ من مفسدة تلك الآلام.

والشرع والقدر أعدلا شاهد بذلك؛ فكم في طلوع الشمس من ألم لمسافر وحاضر، وكم في نزول الغيث والثلوج من أذى كما سماه الله بقوله:[إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ] سورة النساء: ١٠٢. وكم في هذا الحر والبرد والرياح من أذى موجب لأنواع من الآلام لصنوف الحيوانات.

وأعظم لذات الدنيا لذة الأكل والشرب والنكاح واللباس والرياسة، ومعظم آلام أهل الأرض أو كلها ناشئة عنها، ومتولدة منها.

بل الكمالات الإنسانية لا تنال إلا بالآلام والمشاق كالعلم، والشجاعة، والزهد، والعفة، والحلم، والمروءة، والصبر، والإحسان كما قال:

لولا المشقة ساد الناس كلهم ... الجود يُفْقِرُ والإقدام قتَّالُ

وإذا كانت الآلام أسبابًا لِلَذَّاتٍ أعظم منها وأدوم كان العقل يقضي باحتمالها.

إلى أن قال: وقد حجب الله سبحانه أعظم اللذات بأنواع المكاره، وجعله جسرًا موصلًا إليها كما حجب أعظم الآلام بالشهوات واللذات، وجعلها جسرًا موصلًا إليها. ولهذا قالت العقلاء قاطبة: إن النعيم لا يدرك بالنعيم، وإن الراحة لا تنال بالراحة، وإن مَنْ آثر اللذات فاتته اللذات؛ فهذه الآلام والأمراض والمشاق من أعظم النعم؛ إذ هي أسباب النِّعم.

وما ينال الحيوانات الغير المكلفة منها فمغمورٌ جدًا بالنسبة إلى مصالحها ومنافعها كما ينالها من حر الصيف، وبرد الشتاء، وحبس المطر والثلج، وألم الحمل والولادة، والسعي في طلب أقواتها وغير ذلك.

ولكن لذاتها أضعافُ أضعافِ آلامها، وما ينالها من المنافع والخيرات أضعاف ما ينالها من الشرور والآلام؛ فسُنَّتُه في خلقه وأمره هي التي أوجبها كمالُ علمه وحكمته وعزته.

ولو اجتمعت عقول العقلاء كلهم على أن يقترحوا أحسن منها لعجزوا عن ذلك، وقيل لكلٍّ منهم: ارجع بصر العقل فهل ترى من خلل؟

[ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ] سورة الملك: ٤، فتبارك الذي من كمال حكمته وقدرته أن أخرج الأضداد من أضدادها، والأشياء من خلافها؛ فأخرج الحي من الميت، والميت من الحي، والرطب من اليابس، واليابس من الرطب؛ فكذلك أنشأ اللذاتِ من الآلامِ، والآلامَ من اللذات؛ فأعظم اللذاتِ ثمراتُ الآلام ونتائجها، وأعظم الآلامِ ثمراتُ اللذات ونتائجها.

وبعدُ فاللذةُ والسرورُ، والخيرُ والنعمُ، والعافيةُ والصحةُ والرحمةُ في هذه الدار المملوءة بالمحن والبلاء أكثرُ من أضدادها بأضعافٍ مضاعفة؛ فأين آلام الحيوان من لذته؟ وأين سقمه من صحته؟ وأين جوعه وعطشه من شبعه وريِّه وتعبه من راحته؟!.

هذا وفي الآلام والمصائب حكم عظيمة غير ما ذُكِرَ، وفيما يلي ذكرٌ لبعضها على سبيل الإيجاز؛ إذ المقام لا يتسع للتفصيل:

١- استخراج عبودية الضراء وهي الصبر: قال تعالى: [وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ] سورة الأنبياء: ٣٥. فالابتلاء بالسراء والخير يحتاج إلى شكر، والابتلاء بالضراء والشر يحتاج إلى صبر. وهذا لا يتم إلا بأن يقّلِّبَ الله الأحوال على العبد حتى يتبين صدق عبوديته لله تعالى.

قال ﷺ: (عجبًا لأمر المؤمن؛ إن أمره كله له خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن؛ إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له) رواه مسلم (٢٩٩٩).

٢- طهارة القلب، والخلاص من الخصال القبيحة: ذلك أن الصحة قد تدعو إلى الأشر، والبطر، والإعجاب بالنفس، لما يتمتع به المرء من نشاط، وقوة، وهدوء بال، ونعيم عيش. فإذا قُيِّد بالبلاء والمرض انكسرت نفسه، ورق قلبه، وتطهر من أدران الأخلاق الذميمة، والخصال القبيحة من كبر، وخيلاء، وعجب، وحسد، ونحوها، وحلَّ محلَّها الخضوعُ لله، والانكسار بين يديه، والتواضع لخلق الله، وترك الترفع عليهم.

قال المنبجي في تسلية أهل المصائب (ص٢٥): وليعلم أهل المصائب أنه لولا محن الدنيا ومصائبها لأصاب العبد من أدواء الكبر، والعجب، والفرعنة، وقسوة القلب ما هو سبب هلاكه عاجلًا وآجلًا؛ فمن رحمة أرحم الراحمين أن يتفقده في الأحيان بأنواع من أدوية المصائب؛ تكون حمية له من هذه الأدواء، وحفظًا لصحة عبوديته، واستفراغًا للمواد الفاسدة، الرديئة، المهلكة؛ فسبحان من يرحم ببلائه، ويبتلي بنعمائه، كما قيل:

قـد يـنعم الله بـالبلوى، وإن عظمـت ويبتلـي الله بعـض القـوم بـالنعم

فلولا أنه سبحانه وتعالى يداوي عباده بأدوية المحن والابتلاء لطغوا، وبغوا، وعتوا، وتجبروا في الأرض، وعاثوا فيها بالفساد؛ فإن من شيم النفوس إذا حصل لها أمر، ونهي، وصحة، وفراغ، وكلمة نافذة من غير زاجر شرعي يزجرها تمردت، وسعت في الأرض فسادًا، مع علمهم بما فعل بمن قبلهم، فكيف لو حصل لهم مع ذلك إهمال؟ ولكن الله سبحانه وتعالى إذا أراد بعبده خيرًا سقاه دواء الابتلاء والامتحان على قدر حاله، يستفرغ منه الأدوية المهلكة، حتى إذا هذبه، ونقاه، وصفَّاه أَهَّلَه لأشرف مراتب الدنيا، وهي عبوديته، ورقاه أرفع ثواب الآخرة، وهي رؤيته.

٣- تقوية المؤمن: ذلك أن في المصائب تدريبًا للمؤمن، وامتحانًا لصبره، وتقوية لإيمانه.

٤- النظر إلى قهر الربوبية وذل العبودية: فإنه ليس لأحد مفر عن أمر الله، وقضائه، ولا محيد عن حكمه النافذ وابتلائه؛ فنحن عبيد الله، يتصرف فينا كما يشاؤه ويريده، ونحن إليه راجعون في جميع أمورنا، وإليه المصير يجمعنا لنشورنا.

٥- حصول الإخلاص في الدعاء، وصدق الإنابة في التوبة: ذلك أن المصائب تُشعر الإنسان بضعفه، وافتقاره الذاتي إلى ربه، فيبعثه ذلك إلى إخلاص الدعاء له، وشدة التضرُّع والاضطرار إليه، وصدق الإنابة في التوبة والرجوع إليه.

ولولا هذه النوازل لم يُرَ على باب اللجأ والمسكنة؛ فالله ﷻ علم من الخلق اشتغالهم عنه، فابتلاهم من خلال النعم بعوارض تدفعهم إلى بابه يستغيثون به؛ فهذا من النعم في طي البلاء، وإنما البلاء المحض ما يشغلك عن ربك.

قال سفيان بن عيينة: ما يكره العبد خيرٌ له مما يحب؛ لأن ما يكرهه يهيجه للدعاء، وما يحبه يلهيه.

٦-أيقاظ المبتلى من غفلته: فكم من مبتلى بفقد العافية حصلت له توبة شافية، وكم من مبتلى بفقد ماله انقطع إلى الله بحسن حاله، وكم من غافل عن نفسه، معرضٍ عن ربه أصابه بلاء فأيقظه من رقاده، ونبهه من غفلته، وبعثه لتفقد حاله مع ربه.

٧- معرفة قدر العافية: لأن الشيء لا يعرف إلا بضده، فيحصل بذلك الشكرُ الموجب للمزيد من النعم؛ لأن ما مَنَّ الله به من العافية أتم وأنعم، وأكثر وأعظم مما ابتلى وأسقم، ثم إن حصول العافية والنعمة بعد ألم ومشقة أعظم قدرًا عند الإنسان.

٨- أن من الآلام ما قد يكون سببًا للصحة: فقد يصاب المرء بمرض ويكون سببًا للشفاء من مرض آخر، وقد يبتلى ببلية فيذهب لعلاجها فيكتشف أن به داءً عضالًا لم يكتشف إلا بسبب هذا المرض الطارئ، قال أبو الطيب المتنبي في ديوانه (٣/ ٨٦): لعلَّ عَتْبَك محمودٌ عواقِبُه... وربما صحت الأبدان بالعلل

وقال ابن القيم في شفاء العليل (ص٤٩٩): وكثيرًا ما تكون الآلام أسبابًا للصحة لولا تلك الآلام لفاتت. وهذا شأن أكبر أمراض البدن؛ فهذه الحمى فيها من المنافع للأبدان ما لا يعلمه إلا الله، وفيها من إذابة الفضلات، وإنضاج المواد الفَجَّة وإخراجها ما لا يصل إليه دواءٌ غيرها. وكثير من الأمراض إذا عرض لصاحبها الحمى استبشر بها الطبيب.

٩- حصول رحمة أهل البلاء: فالذي يبتلى بأمر ما يجد في نفسه رحمة لأهل البلاء، وهذه الرحمة موجبة لرحمة الله وجزيل العطاء؛ فمن رَحِمَ من في الأرض رَحِمَهُ من في السماء.

١٠- حصول الصلاة من الله والرحمة والهداية: قال تعالى: [وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنْ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرْ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ

وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ] سورة البقرة: ١٥٥-١٥٧.

١١- حصول الأجر، وكتابة الحسنات وحط الخطيئات: قال ﷺ: (ما من شيء يصيب المؤمن، حتى الشوكةِ تصيبه، إلا كتب الله له بها حسنة، أو حُطت عنه بها خطيئة) مسلم (٢٥٧٢).

وقال بعض السلف: لولا مصائب الدنيا لوردنا القيامة مفاليس.

بل إن الأجر والثواب لا يختص به المبتلي فحسب، بل يتعداه إلى غيره؛ فالطبيب المسلم إذا عالج المريض واحتسب الأجر كتب له الأجر بإذن الله؛ فمن نفَّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفَّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة.

وكذلك الذي يزور المريض المبتلى يكتب له الأجر، وكذلك من يقوم على رعايته.

١٢- العلم بحقارة الدنيا وهوانها: فأدنى مصيبة تصيب الإنسان تعكر صفوه، وتنغص حياته، وتنسيه ملاذَّه، والكَيِّسُ الفَطِنُ لا يغتر بالدنيا، بل يجعلها مزرعة للآخرة.

١٣- أن اختيار الله للعبد خير من اختيار العبد لنفسه: وهذا سر بديع، يحسن بالعبد أن يتفطن له؛ ذلك أن الله ﷻ أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين؛ فهو أعلم بمصالح عباده منهم، وهو أرحم بهم من أنفسهم ووالديهم. وإذا أنزل بهم ما يكرهون كان خيرًا لهم من ألا ينزل بهم؛ نظرًا منه لهم، وإحسانًا إليهم، ولطفًا بهم.

ولو مكنوا من الاختيار لأنفسهم لعجزوا عن القيام بمصالحهم، لكنه ﷻ تولى تدبير أمورهم بموجب علمه، وعدله، وحكمته، ورحمته أحبوا أم كرهوا.

١٤- أن الإنسان لا يعلم عاقبة أمره: فربما طلب ما لا تحمد عقباه، وربما كره ما ينفعه، والله ﷻ أعلم بعاقبة الأمر.

قال ابن القيم في مدارج السالكين (٢/ ٢١٥-٢١٦): فقضاؤه للعبد المؤمن عطاء وإن كان في صورة المنع، ونعمة وإن كان في صورة محنة، وبلاؤه عافية وإن كان في صورة بلية. ولكن لجهل العبد وظلمه لا يعد العطاء والنعمة والعافية إلا ما التذ به في العاجل، وكان ملائمًا لطبعه.

ولو رزق من المعرفة حظًّا وافرًا لعدَّ المنع نعمة، والبلاء رحمة، وتلذذ بالبلاء أكثر من لذته بالعافية، وتلذذ بالفقر أكثر من لذته بالغنى، وكان في حال القلة أعظم شكرًا من حال الكثرة.

١٥- الدخول في زمرة المحبوبين لله ﷻ: فالمبتلون من المؤمنين يدخلون في زمرة المحبوبين المُشَرَّفين بمحبة رب العالمين؛ فهو سبحانه إذا أحب قومًا ابتلاهم، وقد جاء في السنة ما يشير إلى أن الابتلاء دليل محبة الله للعبد؛ حيث قال النبي ﷺ: (إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله إذا أحب قومًا ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط) وهو حديث حسن.

١٦- أن المكروه قد يأتي بالمحبوب والعكس: فإذا صحت معرفة العبد بربه علم يقينًا أن المكروهات التي تصيبه، والمحن التي تنزل به أنها تحمل في طياتها ضروبًا من المصالح والمنافع لا يحصيها علمه، ولا تحيط بها فكرته.

بل إن مصلحة العبد فيما يكره أعظم منها فيما يحب؛ فعامة مصالح النفوس في مكروهاتها، كما أن عامَّة مضارها وأسباب هلكتها في محبوباتها، قالتعالى: [فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا] سورة النساء: ١٩. وقال: [وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] سورة البقرة: ٢١٦.

فإذا علم العبد أن المكروه قد يأتي بالمحبوب، وأن المحبوب قد يأتي بالمكروه

لم يأمن أن توافيه المضرة من جانب المسرة، ولم ييأس أن تأتيه المسرة من جانب المضرة. إلى غير ذلك من الحكم التي قد يعلمها بعض الناس وقد لا يعلمها.

ومن هنا يتضح لنا أنه لا تنافي بين إرادة الله لأمر من الأمور مع بغضه له؛ لما له ﷻ من الحكم العظيمة الباهرة.

(باب أقسام التقدير)

يمكن تقسيم التقدير باعتبار نسبته إلى الله ﷻ إلى خمسة أقسام، وهي كما يلي:

١- التقدير العام: وهو تقدير الرب لجميع الكائنات، بمعنى علمه بها، وكتابته لها، ومشيئته، وخلقه لها، ويدل على هذا النوع أدلة كثيرة تقدم كثير منها.

٢- التقدير البشري: وهو التقدير الذي أخذ الله فيه الميثاق على جميع البشر بأنه ربهم، وأشهدهم على أنفسهم بذلك، والذي قدر الله فيه أهل السعادة وأهل الشقاوة. قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) الأعراف: ١٧٢.

وعن هشام بن حكيم أن رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: (أَتُبْدَأُ الأعمال أم قد قُضِيَ القضاء؟ قال رسول الله ﷺ: إن الله أخذ ذرية آدم من ظهورهم، ثم أشهدهم على أنفسهم، ثم أفاض بهم في كفيه فقال: هؤلاء في الجنة، وهؤلاء في النار؛ فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة، وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار)[1].

---

(١) أخرجه البخاري في الكبير (٥/ ٣٤١ - ٣٤٢) و(٨/ ١٩١ - ١٩٢)، والبزار (٢١٤٠ - كشف الأستار)، والطبري في التفسير (٩/ ١١٧، ١١٨)، والطبراني في الكبير (٢٢/ رقم ٤٣٥) وفي الشاميين (١٨٥٤) و(١٨٥٥)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧٣ - ١٨٤)، وابن بطة في الإبانة (٢/ ٧٣)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٣٢٦) =

قال العلامة ابن باز في تعليقه على الواسطية (ص٧٨-٨٠): التقدير البشري داخل في التقدير العام؛ ولهذا أعرض عنه أبو العباس ابن تيمية في العقيدة الواسطية، وأكثر أهل العلم فيما أعلم.

٣- التقدير العمري: وهو تقدير كل ما يجري على العبد في حياته إلى نهاية أجله، وكتابةُ شقاوته، أو سعادته، وقد دل على ذلك حديث الصادق المصدوق في الصحيحين عن ابن مسعود مرفوعًا: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل المَلَك، فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات، بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقيٌّ أو سعيدٌ)[1].

٤-التقدير السنوي: وذلك في ليلة القدر من كل سنة، ويدل عليه قوله تعالى: (فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ) الدخان: ٤، وقوله: (تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ، سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) القدر: ٤-٦.

=

والحديث قال عنه ابن منده في الرد على الجهمية (٧٩): رواه جماعة عن معاوية بن صالح فلم يذكروا فيه هذه اللفظة -ثم أفاض بهم في كفه-، وقال ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢/ ٩٨٠): في إسناده بقية بن الوليد، وراشد ابن سعد، وفيهما مقال، وقتادة النصري، وهو مجهول، وقال الهيثمي (٧/ ١٨٧): فيه بقية بن الوليد، وهو ضعيف ويحسن حديثه بكثرة الشواهد، وإسناد الطبراني حسن، وصححه العلامة الألباني في ظلال الجنة (١٦٨)، وقد توسع الشيخ محمود شاكر في الكلام عليه في تعليقه على تفسير الطبري (١٣/ ٢٤٤) وقال في أول البحث: هو خبر قد نصوا قديما على أنه مضطرب الإسناد. واضطرابه من وجوه سأبينها بعد، ثم قال في آخر البحث: وقد أطلت في بيان هذا الاضطراب، لأضبطه بعض الضبط. وبعد ذلك كله، فمعنى الحديث صحيح، مروى عن جماعة من الصحابة بأسانيد ليس فيها هذا الاضطراب. وهو اضطراب قديم، كما نصوا على ذلك فيما نقلت آنفا.

(١) أخرجه البخاري(٣٢٠٨، ٣٣٣٢، ٦٥٩٤، ٧٤٥٤)، ومسلم (٢٦٤٣).

قيل: يكتب فيها -أي هذه الليلة- ما يحدث في السنة من موت وحياة، وعز وذل، ورزق ومطر، حتى الحجاج يُقال: يحج فلان، ويحج فلان، رُوي هذا عن ابن عمر، وابن عباس، وكذا الحسن وسعيد ابن جبير.

٥-التقدير اليومي: ويدل عليه قوله تعالى: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) الرحمن: ٢٩.

قيل في تفسيرها: شأنه أن يُعِزَّ ويُذِل، ويرفع ويخفض، ويُعطي ويمنع، ويُغني ويُفقر، ويُضحِكَ ويُبكي، ويُميت ويُحيي، إلى غير ذلك.

(باب ذكر أقوال تجري على الألسنة وهي مخالفة للإيمان بالقدر)

١- الدعاء بـ "اللهم إني لا أسألك رد القضاء ولكني أسألك اللطف فيه" فهذا الدعاء يجري كثيرًا على الألسنة، وهو دعاء لا ينبغي؛ لأنه شرع لنا أن نسأل الله ردَّ القضاء إذا كان فيه سوءٌ، ولهذا بوَّب الإمام البخاري بابًا في صحيحه قال فيه: باب من تعوذ بالله من درك الشقاء، وسوء القضاء، وقوله تعالى: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ)، ثم ساق قول النبي ﷺ: (تعوذوا بالله من جهد البلاء، ودرك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء)[1].

(١) أخرجه البخاري (١٦١٦)، وأخرجه مسلم (٢٧٠٧).

(فائدة) قال العلامة الألباني في الضعيفة (٥٤٤٨): عن حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا (يمحو الله ما يشاء؛ إلا الشقاوة، والسعادة، والحياة، والموت) ضعيف... وثبت خلافه عن عمر وغيره، فروى ابن جرير (١٦/ ١٨١-١٨٢) من طريق أبي حكيمة عن أبي عثمان النهدي أن عمر بن الخطاب قال - وهو يطوف بالبيت ويبكي (اللهم ! إن كنت كتبت علي شقوة أو ذنبا؛ فامحه؛ فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب، فاجعله سعادة ومغفرة) ورواه البخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٦٣) في ترجمة عصمة أبي حكيمة هذا. وقد قال فيه ابن أبي حاتم (٣/ ٢/ ٢٠) عن أبيه: "محله الصدق". وذكره ابن حبان في "الثقات" والظاهر أنه قد توبع؛ فقد رواه ابن جرير من طريق معتمر عن أبيه =

=

عن أبي حكيمة عن أبي عثمان، وأحسبني قد سمعته من أبي عثمان مثله، وأبو المعتمر: اسمه سليمان بن طرخان التيمي، وهو ثقة من رجال الشيخين، ثم روى ابن جرير من طريق شريك عن هلال بن حميد عن عبد الله بن عكيم عن عبد الله أنه كان يقول:

اللهم ! إن كنت كتبتني في السعداء؛ فأثبتني في السعداء؛ فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب، ورجاله ثقات؛ لولا ضعف حفظ شريك؛ لكنه يتقوى بطريق حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقول (اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاوة؛ فامحني، وأثبتني في أهل السعادة) رواه ابن جرير، والطبراني في "الكبير" (٨٨٤٧) ورجاله ثقات رجال مسلم إلا أن أبا قلابة لم يدرك ابن مسعود؛ كما قال الهيثمي (١٠/ ١٨٥)، ولكنه شاهد قوي للطريق الموصولة قبله والله أعلم ولعل الواسطة بينهما أبو وائل شقيق بن سلمة؛ فقد روى الأعمش عنه: أنه كان يكثر أن يدعو بهؤلاء الكلمات.

رواه ابن جرير بسند صحيح عنه وكان أبو وائل من أعلم أهل الكوفة بحديث ابن مسعود واعلم أن المفسرين اختلفوا اختلافا كثيرا في تفسير آيتي (الرعد): (لكل أجل كتاب. يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) على أقوال كثيرة، استوعبها الشوكاني في الفتح، وذكر بعضها ابن جرير، ثم ابن كثير، واختار هذا ما هو أقرب للسياق؛ فقال: "أي: لكل كتاب أجل، يعني: لكل كتاب أنزله الله من السماء مدة مضروبة عند الله، ومقدار معين، فلهذا: (يمحو الله ما يشاء): منها: (ويثبت)؛ يعني: حتى نسخت كلها بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله صلوات الله وسلامه عليه" فالمحو والإثبات فيهما خاص بالأحكام في الكتب المتقدمة أو في الشريعة المحمدية، ينسخ منها ما يشاء، ويثبت ما يشاء، وهو يلتقي مع ما رواه ابن جرير (١٦/ ٤٨٥) وغيره بسند فيه ضعف عن ابن عباس: (يمحو الله ما يشاء)، قال: من القرآن؛ يقول: يبدل الله ما يشاء فينسخه، ويثبت ما يشاء فلا يبدله. (وعنده أم الكتاب)، يقول: وجملة ذلك عنده في أم الكتاب، الناسخ والمنسوخ، وما يبدل، كل ذلك في كتاب وقد وجدت ما يقويه من رواية عكرمة عن ابن عباس، من وجهين عن عكرمة:

الأول: رواه يزيد النحوي عنه ابن عباس؛ في قوله: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)، وقال: (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل...) الآية، وقال: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب)؛ فأول ما نسخ من القرآن القبلة...

=

=

الحديث. رواه النسائي أواخر "الطلاق"، وأبو داود مختصرا وإسناده حسن؛ كما هو مبين في "الإرواء" (٧/ ١٦١/ ٢٠٨٠).

والآخر: رواه سليمان التيمي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ في قول الله عز وجل: (يمحو الله ما يشاء)، قال: من أحد الكتابين؛ هما كتابان يمحو الله ما يشاء من أحدهما ويثبت (وعنده أم الكتاب)؛ أي: جملة الكتاب رواه ابن جرير (١٦/ ٤٨١،٤٨٠)، والحاكم (٢/ ٣٤٩) وقال: "صحيح غريب". ووافقه الذهبي قلت: وفي رواية لابن جرير (١٦/ ٤٩١) من طريق علي عن ابن عباس: (وعنده أم الكتاب)، يقول: وجملة ذلك عنده في أم الكتاب؛ الناسخ والمنسوخ ،، وما يبدل وما يثبت، كل ذلك في كتاب وفي سنده انقطاع وضعف ثم اعلم أنه - وإن كان المحو والإثبات في الآية خاصا بالأحكام الشرعية؛ كما تقدم -؛ فليس في الشرع ما ينفيهما في غيرها، بل إن ظواهر بعض النصوص تدل على خلاف ذلك؛ كمثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"؛ وهو حديث حسن مخرج في "الصحيحة" (١٥٤) وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أحب أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره (وفي بعض الطرق: في آجله)؛ فليصل رحمه". متفق عليه، وهو مخرج في المصدر السابق برقم (٢٧٦) وقد صح عن ابن عباس أنه قال: لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر أخرجه الحاكم (٢/ ٣٥٠). وقال: "صحيح الإسناد". ووافقه الذهبي، إذا عرفت ما تقدم؛ فاعلم أن المحو المذكور والزيادة في الرزق والعمر؛ إنما هو بالنسبة للقضاء أو القدر المعلق، وأما القضاء المبرم المطابق للعلم الإلهي؛ فلا محو ولا تغيير، كما كنت شرحت ذلك في تعليقي على "مختصر مسلم" للمنذري (ص ٤٧٠)؛ فراجعه فإنه هام ! ثم رأيت القرطبي قد أشار إلى ذلك في تفسيره الجامع، فقال (٥/ ٣٣٢): "والعقيدة: أنه لا تبديل لقضاء الله، وهذا المحو والإثبات مما سبق به القضاء، وقد تقدم أن من القضاء ما يكون واقعا محتوما - وهو الثابت -، ومنه ما يكون مصروفا بأسباب - وهو الممحو - والله أعلم قال الغزنوي: وعندي: أن ما في اللوح خرج عن الغيب؛ لإحاطة بعض الملائكة، فيحتمل التبديل؛ لأن إحاطة الخلق بجميع علم الله محال، وما في علمه من تقدير الأشياء لا يبدل" وإذا عرفت هذا؛ سهل عليك فهم كثير من النصوص المرفوعة والآثار الموقوفة، وقد تقدم بعضها، وتخلصت من الوقوع في تأويلها. والله الهادي ثم وقفت على كلام جيد لشيخ الإسلام ابن تيمية، يؤيده ما ذهبت إليه في "مجموع الفتاوى" (٨/ ٥١٦-

=

٢- قول: شاءت الظروف، أو شاءت الأقدار كذا وكذا: فهذه من الألفاظ التي لا تنبغي؛ لأنه ليس للظروف ولا الأقدار مشيئة.

وقد سئل العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٣/ ١٣١-١٣٢): عن هذه الألفاظ فقال: شاءت الأقدار، وشاءت الظروف ألفاظ منكرة؛ لأن الظروف جمع ظرف، وهو الزمن، والزمن لا مشيئة له، وكذلك الأقدار جمع قدر، والقدر لا مشيئة له، وإنما الذي يشاء هو الله ﷻ نعم لو قال الإنسان: اقتضى قدر الله كذا وكذا فلا بأس، أما المشيئة فلا يجوز أن تضاف للأقدار؛ لأن المشيئة هي الإرادة، ولا إرادة للوصف، وإنما هي للموصوف.

٣- قول: ما شاء الله وشاء فلان: فهذا القول شرك بالله ﷻ لوجود التسوية في العطف بالواو؛ فمن سوَّى العبد بالله ولو في الشرك الأصغر فقد جعله ندًّا لله ﷻ لما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلًا قال للنبي ﷺ ما شاء الله وشئت، فقال: (أجعلتني لله ندًّا؟ بل ما شاء الله وحده)[1].

=

٥١٨، ٥٤٠، ٥٤١) و(١٤/ ٤٨٨-٤٩٢)، فراجعه؛ فإنه مهم !.اهـ. من الضعيفة.

وسئل العلامة ابن باز كما في مسائل الإمام ابن باز (ص٢٣٩): الدعاء بدعاء عمر رضي الله عنه: «اللهم إن كنت كتبتني شقيًا فامحه، واكتبني سعيدًا» هل يجوز؟

فأجاب: الظاهر أنه ما ينبغي، تركه أفضل.

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢١٤)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٣٤٦)، وابن ماجه (١/ ٦٨٤، رقم ٢١١٧)، والبخاري في الأدب المفرد (٧٨٣)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٩٨٨)، وابن أبي الدنيا في الصمت (٣٤٢)، وابن السني في اليوم والليلة (٦٦٧)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٣٥)، وابن عدي في الكامل (١/ ٤١٩)، والطبراني في الكبير (١٣٠٠٥، ١٣٠٠٦)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٩٩)، والبيهقي (٣/ ٢١٧)، والخطيب في تاريخه (٨/ ١٠٥) والحديث قال عنه ابن القيم في الجواب الكافي (١٠٢): ثابت، وصححه في المدارج١/ ٦٠٢)، وقال العراقي في المغني: إسناده حسن، وصححه

=

ولقوله ﷺ (لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان)[1]، ومن هنا يتبين لنا أنه لا يجوز أن يقال: ما شاء الله وشاء فلان، وإنما يقال: ما شاء الله ثم شاء فلان، والأولى من ذلك أن يقال: ما شاء الله وحده؛ لأن فيه التصريحَ بالتوحيد المنافي للتنديد من كل وجه، والبصير يختار لنفسه أعلى مراتب الكمال في مقام التوحيد والإخلاص.

٤- قول: إن الله على ما يشاء قدير إذا قام بالقلب أن الله لا يقدر إلا على ما يشاؤه فحسب: وقد أشار إلى خطأ هذا التعبير بعض العلماء منهم الشيخ العلامة عبدالرحمن بن حسن.

يقول المؤرخ عثمان بن بشر في كتاب عنوان المجد في تاريخ نجد (٢/ ٢٢): كتبت له مرة -يعني عبدالرحمن ابن حسن- ودعوت له في آخر الكتاب، وقلت في ختام الدعاء: إنه على ما يشاء قدير.

فكتب إليَّ وقال في أثناء جوابه: إن هذه الكلمة اشتهرت على الألسن من غير قصد، وهو قول الكثير إذا دعا الله تعالى وهو القادر على ما يشاء ويقصد بها أهل

=

العلامة الألباني في صحيح الأدب المفرد، وانظر الصحيحة (١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٠٩٣، ١١٦٦)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٣/ ٢٩٦): إسناده صحيح، وقال الحويني في تحقيق كتاب الصمت (ص١٩٢): إسناده حسن، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣/ ٣٣٩): صحيح لغيره.

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٣٨٤ و٣٩٤ و٣٩٨)، أبو داود (٤٩٨٠)، والطحاوي في مشكل الآثار (١/ ٩٠)، والبيهقي (٣/ ٢١٦) والحديث قال عنه الذهبي في المهذب (١/ ١٤٠/ ٢): إسناده صالح، وقال العراقي في المغني: أخرجه أبو داود والنسائي في الكبرى بسند صحيح، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وفي الصحيحة (١٣٧)، وقال الحويني في تحقيق كتاب الصمت (١٩٢/ ، ح ٣٤١): إسناده صحيح.

البدع شرًّا، وكل ما في القرآن (وهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْر) المائدة:١٠٢، وليس في القرآن والسنة ما يخالف ذلك أصلًا؛ لأن القدرة شاملة كاملة، وهي والعلم صفتان شاملتان، تتعلقان بالموجودات والمعدومات، وإنما قصد أهل البدع هو القادر على ما يشاء، أي أن القدرة لا تتعلق إلا بما تعلقت به المشيئة.اهـ.

وقال الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم في فتاواه (١/ ٢٠٧) في جواب له عن هذا التعبير: الأولى أن لا يطلق، ويقال: إن الله على كل شيء قدير؛ لشمول قدرة الله جل جلاله لما يشاؤه ولما لا يشاؤه، وقد غلط من نفى قدرته على ما لا يشاؤه، ومن الحجة عليهم قوله تعالى: (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) الآية[1].

---

(١) قال الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد في معجم المناهي اللفظية (ص٣٣١) وقد جاء إطلاقها في حديث ابن مسعود الطويل في آخر أهل النار خروجًا في صحيح مسلم (١٨٧) جاء في آخر الحديث: (قالوا ممّ تضحك يا رسول الله؟ قال: من ضحك رب العالمين حين قال: أتستهزئ مني وأنت رب العالمين، فيقول: إني لا أستهزء منك ولكني على ما أشاء قدير) وفي رواية في كتاب السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٤٥) والإيمان لابن منده بلفظ (ولكن على ما أشاء قادر) لكن هذا الإطلاق مقيد بأفعال معينة كهذا الحديث، وكذلك في الآية {وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ} معلقة بالجمع؛ وعليه فإن إطلاق هذا اللفظ له حالتان، الأُولى: على جهة العموم، فهذا ممتنع لثلاثة وجوه:

١- لأن فيها تقييدًا لما أطلقه الله.

٢- لأنه موهم بأن ما لا يشاؤه لا يقدر عليه.

٣- لأنه موح بمذهب القدرية.

والحالة الثانية: على وجه التقييد كما ذكر.اهـ. من معجم المناهي.

وسئل العلامة العلامة العثيمين كما مجموع فتاواه (٣/ ٨١): عن قول الإنسان: "إن الله على ما يشاء قدير" عند ختم الدعاء ونحوه؟

فأجاب: هذا لا ينبغي لوجوه:

=

الأول: أن الله تعالى إذا ذكر وصف نفسه بالقدرة، لم يقيد ذلك بالمشيئة في قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} وقوله: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، وقوله {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فعمم في القدرة كما عمم في الملك، وقوله: {وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} فعمم في الملك والقدرة، وخص الخلق بالمشيئة؛ لأن الخلق فعل، والفعل لا يكون إلا بالمشيئة، أما القدرة فصفة أزلية أبدية شاملة لما شاء، وما لم يشأه، لكن ما شاءه سبحانه وقع، وما لم يشأه لم يقع، والآيات في ذلك كثيرة.

الثاني: أن تقييد القدرة بالمشيئة خلاف ما كان عليه النبي ﷺ وأتباعه فقد قال الله عنهم: {يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، ولم يقولوا: "إنك على ما تشاء قدير"، وخير الطريق طريق الأنبياء وأتباعهم، فإنهم أهدى علما، وأقوم عملا.

الثالث: أن تقييد القدرة بالمشيئة يوهم اختصاصها بما يشاؤه الله تعالى فقط، لا سيما وأن ذلك التقييد يؤتى به في الغالب سابقا حيث يقال: "على ما يشاء قدير"، وتقديم المعمول يفيد الحصر كما يعلم ذلك في تقرير علماء البلاغة وشواهده من الكتاب والسنة واللغة، وإذا خصت قدرة الله تعالى بما يشاؤه، كان ذلك نقصا في مدلولها وقصرا لها عن عمومها، فتكون قدرة الله تعالى ناقصة حيث انحصرت فيما يشاؤه، وهو خلاف الواقع فإن قدرة الله تعالى عامة فيما يشاؤه، وما لم يشأه، لكن ما شاءه فلا بد من وقوعه، وما لم يشأه، فلا يمكن وقوعه.

فإذا تبين أن وصف الله تعالى بالقدرة لا يقيد بالمشيئة بل يطلق كما أطلقه الله تعالى لنفسه، فإن ذلك لا يعارضه قول الله تعالى: {وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ} فإن المقيد هنا بالمشيئة هو الجمع لا القدرة، والجمع فعل لا يقع إلا بالمشيئة، ولذلك قيد بها فمعنى الآية أن الله تعالى قادر على جمعهم متى شاء، وليس بعاجز عنه كما يدعيه من ينكره ويقيده بالمشيئة، رد لقول المشركين الذين قال الله تعالى عنهم: {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلِ اللهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} فلما طلبوا الإتيان بآبائهم تحديا وإنكارا لما يجب الإيمان به من البعث، بين الله تعالى أن

=

ذلك الجمع الكائن في يوم القيامة لا يقع إلا بمشيئته ولا يوجب وقوعه تحدي هؤلاء وإنكارهم كما قال الله تعالى: {زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ} والحاصل أن قوله تعالى: {وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ}. لا يعارض ما قررناه من قبل؛ لأن القيد بالمشيئة ليس عائدا إلى القدرة، وإنما يعود إلى الجمع.

وكذلك لا يعارضه ما ثبت في صحيح مسلم في كتاب "الإيمان" في "باب آخر أهل النار خروجا" من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «آخر من يدخل الجنة رجل»، فذكر الحديث، وفيه أن الله تعالى قال للرجل: «إني لا أستهزئ منك، ولكني على ما أشاء قادر» وذلك لأن القدرة في هذا الحديث ذكرت لتقرير أمر واقع والأمر الواقع لا يكون إلا بعد المشيئة، وليس المراد بها ذكر الصفة المطلقة التي هي وصف الله تعالى أزلا وأبدا، ولذلك عبر عنها باسم الفاعل "قادر" دون الصفة المشبهة "قدير" وعلى هذا فإذا وقع أمر عظيم يستغربه المرء أو يستبعده، فقيل له في تقريره: إن الله على ما يشاء قادر، فلا حرج في ذلك، وما زال الناس يعبرون بمثل هذا في مثل ذلك، فإذا وقع أمر عظيم يستغرب أو يستبعد قالوا: قادر على ما يشاء، فيجب أن يعرف الفرق بين ذكر القدرة على أنها صفة لله تعالى، فلا تقيد بالمشيئة، وبين ذكرها لتقرير أمر واقع، فلا مانع من تقييدها بالمشيئة؛ لأن الواقع لا يقع إلا بالمشيئة، والقدرة هنا ذكرت لإثبات ذلك الواقع وتقرير وقوعه، والله سبحانه أعلم.

أما العلامة الألباني فقال في الصحيحة (٦/ ١/ ١٩٣ - ١٩٥): (تنبيه): دل قوله تعالى في آخر الحديث: "ولكني على ما أشاء قادر أو قدير" على خطأ ما جاء في التعليق على العقيدة الطحاوية (ص ٢٠) نقلا عن بعض الأفاضل: "يجيء في كلام بعض الناس: وهو على ما يشاء قدير، وليس بصواب..".فأقول: بل هو عين الصواب بعد ثبوت ذلك في هذا الحديث، لاسيما ويشهد له قوله تعالى: {وهو على جمعهم إذا يشاء قدير} (الشورى: ٢٩) وذلك لا ينافي عموم مشيئته وقدرته تعالى كما تُوهم المشار إليه، والله أعلم.اهـ.

وقال في الصحيحة أيضا (٧/ ١/ ٣٤٥ - ٣٥٣): قوله: "ولكني على ما أشاء قادر- أو قدير- ": وهي جزء من حديث ابن مسعود عند مسلم (١٨٧): فيه دليل على جواز

=

=

استعمال هذه الكلمة: "إن الله تعالى على ما يشاء قدير"، وقد كنت توقفت عنها حين علقت على قول الطحاوي في "العقيدة" (ص ٢٠): "ذلك بأنه على كل شيء قدير" كلمة للشيخ ابن مانع رَحِمَهُ اللَّهُ أن ذلك ليس بصواب، وأن الصواب ما في الكتاب والسنة (وهو على كل شيء قدير) لعموم مشيئة الله وقدرته.. إلخ كلامه. ثم وقفت بعد ذلك على هذه الكلمة في هذا الحديث في "صحيح مسلم"، فخشيت- متأثرًا بكلام الشيخ- أن تكون شاذة في الحديث؛ أو خطأ من بعض الرواة، فتريَّثت حتى يتسنى لي تخريجه والنظر في إسناده ورواته، ثم كنت في ليلة من ليالي غرة شهر ذي الحجة في بعض مخيمات عَمّان ألقي كلمة حول وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح؛ ووجوب قرن ذلك بالعمل، وبعد الفراغ منها فتحنا باب الأسئلة، فسأل أحد إخواننا الحاضرين- ويبدو أنه على شيء من العلم والثقافة- عن هذه الكلمة، مشيرًا إلى تعليقي المذكور على "العقيدة الطحاوية"، وذكر- جزاه الله خيرًا- بقوله تعالى: [وهو على جمعهم إذا يشاء قدير] (الشورى/ ٢٩)، فأجبته بأن الحديث بحاجة إلى تخريج وتحقيق، مشيرًا إلى أنه من الممكن أن يكون أصل الكلمة: "وأنا على كل شيء قدير" أو نحوها، فبادرت إلى تخريج الحديث، فوجدت أن الرواة عن حماد بن سلمة اتفقوا على اللفظ المتقدم.... ثم قال الشيخ بعد أن استفاض في ذكر طرق وألفاظ الحديث:

وجملة القول؛ أن هذه الجملة قد اختلف في ضبطها عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على اللفظين السابقين:

الأول: "ولكني على ما أشاء قادر".

والآخر: "ولكني على ذلك قادر".

واللفظ الأول أصح إسنادًا كما هو ظاهر.

لكن الآخر- مع صحة إسناده- مطابق لنص الآية تمام المطابقة: (وهو على جمعهم إذا يشاء قدير). لأن المعنى: إذا يشاء ذلك الجمع، قال العلامة الآلوسي في "روح المعا ني": "و (إذا) متعلقة بما قبلها لا بـ (قدير)؛ لأن المقيّد بالمشيئة جمعُه تعالى، لا قدرته سبحانه". قلت: وعلى ضوء تفسيره للآية، نقول: إن اسم الإشارة في الحديث: "ذلك" يعود إلى ما أعطى الله عَزَّ وَجَلَّ عبده من النعم الكثيرة التي لا يستحقها؛ فضلًا منه تعالى عليه، فلما قال ما قال مستكثرًا ذلك عليه؛ قال تعالى: "ولكني على ذلك قادر"، فإذا فُسِّرَ بهذا

=

(باب العلاقة بين الدعاء والقدر)

اعلم رحمني الله وإياك أنه لا يوجد شيء يغير القدر؛ لأن الله تعالى قال: (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) الحديد / ٢٢؛ ولقول النبي ﷺ قال (رفعت الأقلام وجفت الصحف) قال المباركفوري في تحفة الأحوذي (٧/ ١٨٦): "رفعت الأقلام وجفت الصحف" أي: كتب في اللوح المحفوظ ما كتب من التقديرات، ولا يكتب بعد الفراغ منه شيء آخر.اهـ. ولكن هناك قضاء مبرم وقضاء معلق، والقضاء المعلق هو الذي في الصحف التي في أيدي الملائكة، فإنه يقال: اكتبوا عمر فلان إن لم يتصدق فهو كذا وإن تصدق فهو كذا، وفي علم الله وقدره الأزلي أنه سيتصدق أو لا يتصدق، فهذا النوع من القدر ينفع فيه الدعاء والصدقة، لأنه معلق عليهما، وهو المراد بقوله تعالى: (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) {الرعد ٣٩-٣٨}، وبعض الجهال لا يعلم هذا التفصيل فيترك الدعاء بحجة أن الله يعلم حاجة العبد قبل أن يسأل، وأنه لو شاء لأعطاه مسألته بغير سؤال، وأنه لن يصيب العبد إلا ما كتب له: فهناك من يستهين بشأن الدعاء، ويرى أنه لا داعي له، ولا جدوى من ورائه؛ طالما أن الله ﷻ

=

اللفظ الأول أيضًا ولم يوقف عند ما فيه من مفهوم المخالفة، المشعر بأنه تعالى غير قادر على ما لا يشاء؛ على حد قوله تعالى: {لا تأكلوا الربا أضعافًا مضاعفة} ونحوه من المفاهيم التي قامت الأدلة القاطعة على أنها غير مرادة، إذا فسر هذا اللفظ الأول بهذا الذي دل عليه اللفظ الثاني؛ استقام المعنى، ولم يبق أي إشكال إن شاء الله تعالى. هذا ما عندي من علم، فإن أصبت؛ فمن الله، وإن أخطأت، فمني، وأستغفره تعالى من كل ذنب لي، ومن كان عنده فضل علم؛ فليتفضل به شاكرين له.

يعلم حاجة العبد، وأنه لن يصيب العبد إلا ما قُدِّر له.

وربما قال قائلهم: لا حاجة لنا بالدعاء إذا نزل البلاء، وهذا القول قول باطل؛ لأنه مناف للإيمان بالقدر، وتعطيل للأسباب، وترك لعبادة هي أكرم العبادات على الله ﷻ.

فالدعاء أمره عظيم، وشأنه جلل؛ فبه يرد القدر، وبه يرفع البلاء؛ فهو ينفع مما نزل ومما لم ينزل، قال ﷺ: (إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه، ولا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر)[1]، وقال: (من فتح له منكم باب الدعاء فتحت

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٧٧)، وابن المبارك في الزهد (٨٦)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٤٤١-٤٤٢)، وهناد في الزهد (١٠٠٩)، ووكيع في الزهد (٤٠٧)، وابن ماجه (٩٠)، والترمذي (١٣٩)، وابن حبان (٨٧٢)، وأبو زرعة الرازي كما في العلل (٢/ ٢٠٨)، والنسائي في الرقاق من الكبرى كما في التحفة (٢/ ١٣٣)، والطحاوي في شرح المشكل (٣٠٦٩)، والطبراني في الكبير (١٤٤٢)، والحاكم (١/ ٤٩٣)، والقضاعي في مسند الشهاب (٨٣١، ١٠٠١)، والبغوي في شرح السنة (٣٤١٨) من حديث ثوبان رضي الله عنه، والحديث صححه ابن حبان، والحاكم وأقره الذهبي، قال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٤٠٩): رواته كلهم ثقات، وصححه العلامة ابن باز في تعليقه على البلوغ (٧٧٨)، وقال العلامة الألباني في صحيح ابن ماجة: حسن دون لفظة (وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٧/ ٦٨): حسن لغيره دون قوله: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"، وهذا إسناد ضعيف، عبد الله بن أبي الجعد أخو سالم لم يرو عنه غير اثنين، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان، وقد عده الحافظ ابن حجر من الطبقة الرابعة، وهي طبقة صغار التابعين الذين جل روايتهم عن كبارهم، ثم إنه كوفي، وثوبان شامي، فيغلب على الظن أنه لم يسمع منه.اهـ.
قلت وله شاهد من حديث سلمان مرفوعا (لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر) قال العلامة الألباني في الصحيحة (١٥٤): أخرجه الترمذي (٢ / ٢٠) والطحاوي في " المشكل " (٤ / ١٦٩) وابن حيويه في " حديثه " (٣/ ٤ / ٢) وعبد الغني المقدسي في " الدعاء " (١٤٢ - ١٤٣) كلهم من طريق أبي مودود عن سليمان =

=

التميمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان به. وقال الترمذي: "حديث حسن غريب من حديث سلمان، وأبو مودود اثنان: أحدهما يقال له: فضة، وهو الذي روى هذا الحديث، بصري، والآخر عبد العزيز بن أبي سليمان بصري أيضا وكانا في مصر واحد " قلت: وهو ضعيف كما قال ابن أبي حاتم عن أبيه (٣ / ٢ / ٩٣)، فلعل تحسين الترمذي لحديثه باعتبار أن له شاهدا من حديث ثوبان مرفوعا بزيادة: "و إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه".... روي من طرق عن سفيان الثوري عن عبد الله بن عيسى عن ابن أبي الجعد عن

ثوبان مرفوعا به. كذا قال بعض المخرجين: "ابن أبي الجعد " لم يسمه، وسماه بعضهم سالم بن أبي الجعد، وبعضهم: عبد الله بن أبي الجعد. فإن كان الأول فهو منقطع لأن سالما لم يسمع من ثوبان، وإن كان الآخر، فهو مجهول كما قال ابن القطان وإن وثقه ابن حبان، وقد أشار إلى ذلك الذهبي في " الميزان " فقال: "و عبد الله هذا وإن كان قد وثق، ففيه جهالة". ثم أخرجه الروياني (١٦٢ / ١) من طريق عمر بن شبيب حدثنا عبد الله بن عيسى عن حفص وعبيد الله بن أخي سالم عن سالم عن ثوبان به. وزاد: "إن في التوراة لمكتوب: يا ابن آدم اتق ربك، وبر والديك، وصل رحمك أمدد لك في عمرك، وأيسر لك يسرك، وأصرف عنك عسرك". قلت: فهذا قد يرجح أن الحديث من رواية سالم بن أبي الجعد لكن عمر بن شبيب ضعيف كما قال الحافظ في " التقريب " وأما حفص وعبيد الله بن أخي سالم فلم أعرفهما فإن ثبت هذا الترجيح فهو منقطع، وإلا فمتصل، لكن فيه جهالة كما سبق، فقول الحاكم عقبه: "صحيح الإسناد". مردود وإن وافقه الذهبي، لجهالة المذكور، وقد صرح بها الذهبي كما تقدم، وهذا من تناقضه الكثير ! وللحديث طريق أخرى عن ثوبان. يرويه أبو علي الدارسي: حدثنا طلحة بن زيد عن ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان أخرجه ابن عدي (ق ٣٤ / ١) وقال: " أبو علي الدارسي بشر بن عبيد منكر الحديث، بين الضعف جدا " قلت: وكذبه الأزدي، وساق له في " الميزان " أحاديث وقال: "و هذه أحاديث غير صحيحه، فالله المستعان " ثم ساق له آخر وقال فيه: "و هذا موضوع". والخلاصة: أن الحديث حسن كما قال الترمذي بالشاهد من حديث ثوبان، دون الزيادة فيه، فإني لم أجد لها شاهدا، بل روي ما يعارضها بلفظ: "إن الرزق لا تنقصه المعصية، ولا تزيده الحسنة.. " قلت: ولكنه موضوع كما حققته في " الأحاديث الضعيفة " (رقم ١٧٩) فلا يصلح لمعارضة الزيادة

=

له أبواب الرحمة، وما سُئل الله شيئًا يعطى أحبَّ إليه من أن يسأل العافية، إن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل؛ فعليكم عباد الله بالدعاء)(١).

وقال: (لا يغني حذر من قدر، وإن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن الدعاء ليلقي البلاء فيعتلجان إلى يوم القيامة)(٢). وغيرها من الأحاديث.

وربما استشهد بعض من يترك الدعاء كبعض الصوفية بحديث: (حسبي من سؤالي علمه بحالي) وهذا الحديث باطل لا أصل له، وقد تكلم عليه العلماء، وبينوا بطلانه.

=

المشار إليها.

قوله (القضاء)، أراد به هنا الأمر المقدر لولا دعاؤه. وقوله (و لا يزيد في العمر)، يعني العمر الذي كان يقصر لولا بره.

(١) أخرجه الترمذي (٥/ ٥٥٢، رقم ٣٥٤٨)، ابن أبي شيبة (١٠/ ٢٠٠، ٢٠٦)، والعقيلي، في الضعفاء (٣/ ٣٨٤)، والحاكم (١/ ٦٧٥، رقم ١٨٣٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر القرشي وهو ضعيف في الحديث، وقال العقيلي في ترجمة عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي: لا يتابع عليه، وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وتعقبه الذهبي وقال: عبد الرحمن ضعيف. وقال ابن حجر في نتائج الأفكار: رواه كلهم من طريق عبد الرحمن بن أبي مليكة وهو ذاهب الحديث، وقال العلامة الألباني في صحيح الترمذي: حديث (من فتح له منكم باب...) ضعيف، وحديث (إن الدعاء ينفع مما..) حسن.

(٢) أخرجه البزار (٢١٦٥)، والحاكم (١/ ٤٩٢)، والطبراني في الأوسط (٣/ ٢٤٢/ ٢٥١٩)، وفي الدعاء (٢/ ٢/ ٨٠٠/ ٣٣)، والخطيب (٨/ ٤٥٣) عن عائشة رضي الله عنها، قال الحاكم: "صحيح الإسناد"؛ فرده الذهبي بقوله في " التلخيص ": "قلت: زكريا مجمع على ضعفه"، وقال الهيثمي في المجمع (١٠/ ١٤٦): "وثقه أحمد بن صالح المصري، وضعفه الجمهور"، وأما العلامة الألباني فقد حسن حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح الجامع (٧٧٣٩)، ثم عاد وقال في الضعيفة عن الحديث حديث عائشة وأبي هريرة (٦٧٦٤): ضعيف جدا.

فقال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٨/ ٥٣٩) عن هذا الحديث: وأما قوله: حسبي من سؤالي علمه بحالي، فكلام باطل، خلاف ما ذكره الله عن إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء، من دعائهم لله، ومسألتهم إياه، وهو خلاف ما أمر الله به عباده من سؤالهم له صلاح الدنيا والآخرة.اهـ.

قال العلامة الألباني في الضعيفة (٢١) عن هذا الحديث: لا أصل له.

أورده بعضهم من قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو من الإسرائيليات ولا أصل له في المرفوع، وقد ذكره البغوي في تفسير سورة الأنبياء مشيرا لضعفه فقال: روي عن كعب الأحبار: "أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام... لما رموا به في المنجنيق إلى النار استقبله جبريل فقال: يا إبراهيم ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا، قال جبريل: فسل ربك، فقال إبراهيم: حسبي من سؤالي علمه بحالي". وقد أخذ هذا المعنى بعض من صنف في الحكمة على طريقة الصوفية فقال: سؤالك منه يعني الله تعالى اتهام له، وهذه ضلالة كبري ! فهل كان الأنبياء صلوات الله عليهم متهمين لربهم حين سألوه مختلف الأسئلة؟ فهذا إبراهيم عليه الصلاة والسلام يقول: {ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهو ي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون، ربنا...) إلى آخر الآيات وكلها أدعية، وأدعية الأنبياء في الكتاب والسنة لا تكاد تحصى، والقائل المشار إليه قد غفل عن كون الدعاء الذي هو تضرع والتجاء إلى الله تعالى عبادة عظيمة بغض النظر عن ماهية الحاجة المسؤولة، ولهذا قال ﷺ: "الدعاء هو العبادة، ثم تلا قوله تعالى: {وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين} " ذلك لأن الدعاء يظهر عبودية العبد لربه وحاجته إليه ومسكنته بين يديه، فمن رغب عن دعائه، فكأنه رغب عن عبادته سبحانه وتعالى، فلا جرم جاءت

الأحاديث متضافرة في الأمر به والحض عليه حتى قال ﷺ: "من لا يدع الله يغضب عليه". أخرجه الحاكم (١ / ٤٩١) وصححه ووافقه الذهبي. قلت: وهو حديث حسن، وتجد بسط الكلام في تخريجه وتأكيد تحسينه والرد على من زعم من إخواننا أنني صححته وغير ذلك من الفوائد في " السلسلة الأخرى " (رقم ٢٦٥٤). وقالت عائشة رضي الله عنها: "سلوا الله كل شيء حتى الشسع، فإن الله عز وجل، إن لم ييسره لم يتيسر". أخرجه ابن السني (رقم ٣٤٩) بسند حسن، وله شاهد من حديث أنس عند الترمذي (٤ / ٢٩٢) وغيره وضعفه وهو مخرج فيما سيأتي برقم (١٣٦٢). وبالجملة فهذا الكلام المعزو لإبراهيم عليه الصلاة والسلام لا يصدر من مسلم يعرف منزلة الدعاء في الإسلام فكيف يصدر ممن سمانا المسلمين؟ ! ثم وجدت الحديث قد أورده ابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة وقال (١/ ٢٥٠): قال ابن تيمية موضوع.اهـ. من الضعيفة.

وقد سئل شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٨٨): عن قوله تعالى {ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده} وقوله تعالى {وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب} وقوله تعالى {يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب} هل المحو والإثبات في اللوح المحفوظ والكتاب الذي جاء في الصحيح {أن الله تعالى كتب كتابا فهو عنده على عرشه} الحديث. وقد جاء: {جف القلم} فما معنى ذلك في المحو والإثبات؟. وهل شرع في الدعاء أن يقول: "اللهم إن كنت كتبتني كذا فامحني واكتبني كذا فإنك قلت: {يمحوا الله ما يشاء ويثبت} وهل صح أن عمر كان يدعو بمثل هذا؟ وهل الصحيح عندكم أن العمر يزيد بصلة الرحم كما جاء في الحديث؟ أفتونا مأجورين..اهـ.

فأجاب: الحمد لله رب العالمين، أما قوله سبحانه: {ثم قضى أجلا وأجل مسمى

عنده} فالأجل الأول هو أجل كل عبد؛ الذي ينقضي به عمره والأجل المسمى عنده هو: أجل القيامة العامة. ولهذا قال: {مسمى عنده} فإن وقت الساعة لا يعلمه ملك مقرب ولا نبي مرسل كما قال: {يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو} . بخلاف ما إذا قال: (مسمى كقوله: {إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى} إذ لم يقيد بأنه مسمى عنده فقد يعرفه العباد. وأما أجل الموت فهذا تعرفه الملائكة الذين يكتبون رزق العبد وأجله وعمله وشقي أو سعيد. كما قال في الصحيحين عن ابن مسعود قال: {حدثنا رسول الله ﷺ - وهو الصادق المصدوق -: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات فيقال: اكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح} فهذا الأجل الذي هو أجل الموت قد يعلمه الله لمن شاء من عباده. وأما أجل القيامة المسمى عنده فلا يعلمه إلا هو.

وأما قوله: {وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره} فقد قيل إن المراد الجنس أي ما يعمر من عمر إنسان ولا ينقص من عمر إنسان ثم التعمير والتقصير يراد به شيئان: "أحدهما " أن هذا يطول عمره وهذا يقصر عمره فيكون تقصيره نقصا له بالنسبة إلى غيره كما أن المعمر يطول عمره وهذا يقصر عمره فيكون تقصيره نقصا له بالنسبة إلى غيره كما أن التعمير زيادة بالنسبة إلى آخر. وقد يراد بالنقص النقص من العمر المكتوب كما يراد بالزيادة الزيادة في العمر المكتوب. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: {من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه} وقد قال بعض الناس: إن المراد به البركة في العمر بأن يعمل في الزمن القصير ما لا يعمله غيره إلا في الكثير قالوا: لأن الرزق والأجل مقدران مكتوبان. فيقال لهؤلاء تلك

البركة. وهي الزيادة في العمل والنفع. هي أيضا مقدرة مكتوبة وتتناول لجميع الأشياء. والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلا في صحف الملائكة فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب. وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب. ونظير هذا ما في الترمذي وغيره عن النبي ﷺ (أن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته فأراه إياهم فرأى فيهم رجلا له بصيص فقال من هذا يا رب؟ فقال ابنك داود. قال: فكم عمره؟ قال أربعون سنة. قال: وكم عمري؟ قال: ألف سنة. قال فقد وهبت له من عمري ستين سنة. فكتب عليه كتاب وشهدت عليه الملائكة فلما حضرته الوفاة قال قد بقي من عمري ستون سنة. قالوا: وهبتها لابنك داود. فأنكر ذلك فأخرجوا الكتاب. قال النبي ﷺ فنسي آدم فنسيت ذريته وجحد آدم فجحدت ذريته)[1]، وروي أنه كمل لآدم عمره ولداود عمره. فهذا داود كان عمره المكتوب أربعين سنة ثم جعله ستين وهذا معنى ما روي عن عمر أنه قال: اللهم إن كنت كتبتني شقيا فامحني واكتبني سعيدا فإنك تمحو ما تشاء وتثبت. والله سبحانه عالم بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون؛ فهو يعلم ما كتبه له وما يزيده إياه بعد ذلك والملائكة لا علم لهم إلا ما علمهم الله والله يعلم الأشياء قبل كونها وبعد كونها؛ فلهذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صحف الملائكة وأما علم الله سبحانه فلا يختلف ولا يبدو له ما لم يكن عالما به فلا محو فيه ولا إثبات. وأما اللوح المحفوظ فهل فيه محو وإثبات على قولين. والله سبحانه وتعالى أعلم؟.اهـ.

وقال ابن القيم في الجواب الكافي ص١٧): المقدور قدر بأسباب، ومن أسبابه الدعاء، فلم يقدر مجردًا عن سببه، ولكن قدر بسببه فمتى أتى العبد بالسبب وقع

(١) أخرجه الترمذي (٣٠٧٦)، والحاكم (٢/ ٣٢٥) وغيرهم والحديث قال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، وحسنه العلامة الألباني في المشكاة (١١٨)، وكذا حسنه العلامة الوادعي في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين (٣/ ٤٣٧ - ٤٣٨).

المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور وهكذا، كما قدر الشبع والري بالأكل والشرب وقدر الولد بالوطء وقدر حصول الزرع بالبذر... وحينئذ فالدعاء من أقوى الأسباب، فإذا قدر وقوع المدعو به لم يصح أن يقال: لا فائدة في الدعاء، كما لا يقال: لا فائدة في الأكل والشرب..اهـ.

وقال العلامة السعدي في تفسيره: يمحوا الله ما يشاء من الأقدار: ويثبت ما يشاء منها، وهذا المحو والتغيير في غير ما سبق به علمه وكتبه قلمه، فإن هذا لا يقع فيه تبديل ولا تغيير، لأن ذلك محال على الله أن يقع في علمه نقص أو خلل، ولهذا قال: وعنده أم الكتاب ـ أي: اللوح المحفوظ الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها وهي فروع له وشعب، فالتغيير والتبديل يقع في الفروع والشعب، كأعمال اليوم والليلة التي تكتبها الملائكة، ويجعل الله لثبوتها أسبابا ولمحوها أسبابا لا تتعدى تلك الأسباب ما رسم في اللوح المحفوظ، كما جعل الله البر والصلة والإحسان من أسباب طول العمر وسعة الرزق، وكما جعل المعاصي سببا لمحق بركة الرزق والعمر، وكما جعل أسباب النجاة من المهالك والمعاطب سببا للسلامة، وجعل التعرض لذلك سببا للعطب، فهو الذي يدبر الأمور بحسب قدرته وإرادته، وما يدبره منها لا يخالف ما قد علمه وكتبه في اللوح المحفوظ..اهـ.

وسئل العلامة العثيمين كما في المجموع الثمين من فتاوى فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ١٥٧): هل للدعاء تأثير في تغيير ما كتب للإنسان قبل خلقه؟

فأجاب: لا شك أن للدعاء تأثيرًا في تغيير ما كتب، لكن هذا التغيير قد كتب أيضًا بسبب الدعاء، فلا تظن أنك إذا دعوت الله فإنك تدعو بشيء غير مكتوب، بل الدعاء مكتوب وما يحصل به مكتوب، ولهذا نجد القارئ يقرأ على المريض فيشفى، وقصة السرية التي بعثها النبي، ﷺ، فنزلوا ضيوفًا على قوم ولكنهم لم يضيفوهم وقدر أن لدغت حية سيدهم فطلبوا من يقرأ عليه، فاشترط الصحابة أجرة على ذلك فأعطوهم

قطيعًا من الغنم، فذهب أحدهم فقرأ عليه الفاتحة، فقام اللديغ كأنما نشط من عقال، أي كأنه بعير فك عقاله، فقد أثرت القراءة في شفاء المريض.

فللدعاء تأثير لكنه ليس تغييرًا للقدر، بل هو مكتوب بسببه المكتوب، وكل شيء عند الله بقدر، وكذلك جميع الأسباب لها تأثير في مسبباتها بإذن الله، فالأسباب مكتوبة والمسببات مكتوبة.

(فرع): اعلم رحمني الله وإياك أن تأخر الإجابة مع المبالغة في الدعاء يحمل في طياته حكمًا باهرةً، وأسرارًا بديعة، لو تدبرها الداعي لما دار في خَلَدِه تضجر من تأخر الإجابة.

وفيما يلي ذكر لبعض تلك الحكم والأسرار، والتي يجمل بالداعي أن يتدبرها، ويحسن به أن يستحضرها.

١ - أن تأخر الإجابة من البلاء الذي يحتاج إلى صبر: فتأخر الإجابة من الابتلاء، كما أن سرعة الإجابة من الابتلاء.

قال تعالى: (ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون) الأنبياء: ٣٥.

فالابتلاء بالخير يحتاج إلى شكر، والابتلاء بالشر يحتاج إلى صبر؛ فإياك أن تستطيل زمان البلاء، وتَضْجَرَ من كثرة الدعاء؛ فإنك ممتحن بالبلاء، مُتَعَبَّدٌ بالصبر والدعاء.

فلا تيأسن من روح الله وإن طال البلاء؛ فإن الله ﷻ يبتليك؛ ليبلو أخبارك.

قال عمر بن عبدالعزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أصبحت ومالي سرور إلا في انتظار مواقع القدر؛ إن تكن السراء فعندي الشكر، وإن تكن الضراء فعندي الصبر.

٢ - أن الله ﷻ هو مالك الملك: فله التصرف المطلق بالعطاء والمنع، فلا راد لفضله، ولا معقب لحكمه، ولا اعتراض على عطائه ومَنْعِه؛ إن أعطى فبفضل، وإن

منع فبعدل.

قال ابن ناصر الدين الدمشقي في برد الأكباد عند فقد الأولاد (ص٣٨): فإنه ليس لأحد مفر عن أمر الله وقضائه، ولا محيد له عن حكمه النافذ وابتلائه، إنَّا لله ملكه وعبيده، يتصرف فينا كما يشاؤه وما يريده.

٣- أنه لا حق للمخلوق على الخالق: فالمخلوق مربوب، مملوك، مقهور، مُدَبَّر، والخالق ربٌّ، قاهر، مُدَبِّر، والمملوك العاقل مطالب بأداء حق المالك، ويعلم أنه لا يجب على المالك تبليغه ما يهوى؛ فكيف يُقَصِّر المملوك ثم يطلب حقه كاملًا مع أنه لا حق له أصلًا؟!

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان (ص٩٧): فمن أنفع ما للقلب النظرُ في حق الله على العباد؛ فإن ذلك يورث مقت نفسه، والإزراء عليها، ويخلصه من العجب ورؤية العمل، ويفتح له باب الخضوع والذل، والانكسار بين يدي ربه، واليأس من نفسه، وأن النجاة لا تحصل إلا بعفو الله، ومغفرته، ورحمته؛ فإن حقه أن يطاع ولا يعصى، وأن يذكر ولا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر.

فمن نظر في هذا الحق الذي لربه عَلِمَ عِلْمَ اليقين أنه غير مؤدٍ له كما ينبغي، وأنه لا يسعه إلا العفو والمغفرة، وأنه إن أحيل على عمله هلك.

فهذا محل نظر أهل المعرفة بالله تعالى وبنفوسهم، وهذا الذي أيأسهم من أنفسهم، وعلق رجاءهم كله بعفو الله ومغفرته.

ثم قال: وإذا تأملت حال أكثر الناس وجدتهم بضد ذلك؛ ينظرون في حقهم على الله، ولا ينظرون في حق الله عليهم.

ومن ههنا انقطعوا عن الله، وحُجبت قلوبهم عن معرفته، ومحبته، والشوق إلى لقائه، والتنعم بذكره، وهذا غاية جهل الإنسان بربه وبنفسه.

٤- أن الله ﷻ له الحكمة البالغة: فلا يعطي إلا لحكمة، ولا يمنع إلا لحكمة، وقد ترى الشيء مصلحة ظاهرة، ولكن الحكمة لا تقتضيه؛ فقد يخفى في الحكمة فيما يفعله الطبيب من أشياء تؤذي في الظاهر يقصد بها المصلحة؛ فلعل هذا من ذاك، ثم إن الله سبحانه وتعالى له الحكمة البالغة، فأسماؤه الحسنى وأفعاله تمنع نسبة الظلم إليه، وتقتضي ألا يفعل إلا ما هو مطابق للحكمة، موافق لها؛ فتأخر الإجابة قد يكون عين المصلحة للداعي كما سيأتي بيانه في الفقرات التالية.

٥- قد يكون في تحقق المطلوب زيادة في الشر: فربما تحقق للداعي مطلوبه، وأجيب له سؤله، فكان ذلك سببًا في زيادة إثم، أو تأخر عن مرتبة، أو كان ذلك حملًا على الأشر والبطر؛ فكان التأخير أو المنع أصلح.

وقد روي عن بعض السلف أنه كان يسأل الله الغزو، فهتف به هاتف: إنك إن غزوت أُسِرْتَ، وإن أسرت تَنَصَّرْتَ.

قال ابن القيم في مدارج السالكين (٢/ ٢١٥): فقضاؤه لعبده المؤمن عطاء وإن كان في صورة المنع، ونعمة وإن كان في صورة محنة، وبلاؤه عافية وإن كان في صورة بلية.

ولكن لجهل العبد وظلمه لا يعد العطاء والنعمة والعافية إلا ما التذ به في العاجل، وكان ملائمًا لطبعه، ولو رزق من المعرفة حَظًّا وافرًا لعدَّ المنع نعمة، والبلاء رحمة، وتلذذ بالبلاء أكثر من لذته بالعافية، وتلذذ بالفقر أكثر من لذته بالغنى، وكان في حال القلة أعظم شكرًا من حال الكثرة.

٦- أن اختيار الله للعبد خير من اختيار العبد لنفسه: وهذا سر بديع يحسن بالعبد أن يتفطن له حال دعائه لربه؛ ذلك أن الله ﷻ أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين، فهو أعلم بمصالح عباده منهم، وأرحم بهم من أنفسهم وآبائهم وأمهاتهم.

وإذا أنزل بهم ما يكرهون كان خيرًا لهم من ألا ينزل بهم؛ نظرًا منه لهم، وإحسانًا إليهم، ولطفًا بهم.

ولو مُكِّنُوا من الاختيار لأنفسهم لعجزوا عن القيام بمصالحهم علمًا، وإرادةً، وعملًا، لكنه سبحانه وتعالى تولى تدبير أمورهم بموجب علمه، وعدله، وحكمته، ورحمته أَحَبُّوا أم كرهوا.

فإذا سلَّم العبد لله، وأيقن بأن الملك ملكه، والأمر أمره، وأنه أرحم به من نفسه طاب قلبه، قضيت حاجته أو لم تُقضَ، وإذا فوض العبد ربه، ورضي بما يختاره له أَمَدَّه فيما يختاره له بالقوة عليه، والعزيمة، والصبر، وصرف عنه الآفات التي هي عرضة اختيار العبد لنفسه، وأراه من حسن عواقب اختياره له ما لم يكن ليصل إلى بعضه بما يختاره هو لنفسه، وهذا يريحه من الأفكار المتعبة في أنواع الاختيارات، ويفرغ قلبه من التقديرات والتدبيرات التي يصعد منها في عقبة، وينزل في أخرى.

ومع هذا فلا خروج له عما قدر عليه، فلو رضي باختيار الله أصابه القدر وهو محمود مشكور ملطوف به، وإلا جرى عليه القدر وهو مذموم غير ملطوف به.

ومتى صح تفويضه ورضاه اكتنفه في المقدور العطفُ عليه، واللطف فيه، فيصير بين عطفه ولطفه؛ فعطفه يقيه ما يحذره، ولطفه يُهَوِّن عليه ما قدر له.

قال سفيان الثوري: منعه عطاء؛ وذلك أنه لم يمنع عن بخل ولا عدم، وإنما نظر في خير العبد فمنعه اختيارًا وحسن نظر.

٧- أن الإنسان لا يعلم عاقبة أمره: فربما يطلب ما لا يَحْمد عاقبته، وربما كان فيه ضرره، كمثل طفل محموم يطلب الحلوى وهي لا تناسبه.

والمدبر للإنسان أعلم بمصالحه، وعاقبةِ أمره، كيف وقد قال (وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم) البقرة:٢١٦،؟.

ومن أسرار هذه الآية أنها تقتضي من العبد التفويض إلى من يعلم عواقب الأمور، والرضا بما يقضيه عليه؛ لما يرجوه من حسن العاقبة، ومن أسرارها ألا يقترح على ربه، ولا يسأله ما ليس له به علم؛ فلعل فيه مضرَّتَه وهو لا يعلم؛ فلا يختار على ربه، بل يسأله حسن العاقبة فيما يختار له؛ فلا أنفع له من ذلك.

ولهذا من لطف الله تعالى لعبده أنه ربما طمحت نفسه لسبب من الأسباب الدنيوية، التي يظن بها إدراك بغيته، فيعلم الله أنها تضره، وتصده عما ينفعه، فيحول بينه وبينها، فيظل العبد كارهًا، ولم يدْرِ أن ربه قد لطف به؛ حيث أبقى له الأمر النافع، وصرف عنه الأمر الضار.

٨- الدخول في زمرة المحبوبين لله ﷻ: فالذين يدعون ربهم، ويبتلون بتأخر الإجابة عنهم يدخلون في زمرة المحبوبين، المُشَرَّفِين بمحبة رب العالمين؛ فهو سبحانه إذا أحب قومًا ابتلاهم.

وقد جاء في السنة ما يشير إلى أن الابتلاء دليل على محبة الله للعبد؛ حيث قال ﷺ: (إن عظم الجزاء من عظم البلاء، وإن الله إذا أحب قومًا ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط)[1].

٩- أن المكروه قد يأتي بالمحبوب والعكس بالعكس: فإذا صحت معرفة العبد بربه علم يقينًا أن المكروهات التي تصيبه، والمحن التي تنزل به، والتي منها تأخر إجابة الدعاء أنها تحمل في طياتها ضروبًا من المصالح والمنافع لا يحصيها علمه، ولا

---

(١) أخرجه الترمذى (٤/ ٦٠١، رقم ٢٣٩٦)، وابن ماجه (٢/ ١٣٣٨، رقم ٤٠٣١)، وأبو يعلى (٧/ ٢٤٧/ ٤٢٥٣)، وابن عدى في الكامل (٣/ ٣٥٦)، والدارقطنى في مجلس إملاء فى رؤية الله تبارك وتعالى (٢٤٤)، والقضاعى في مسند الشهاب (٢/ ١٧٠، رقم ١١٢١)، والبيهقى فى شعب الإيمان (٧/ ١٤٤، رقم ٩٧٨٢) والحديث قال عنه الترمذي: حديث حسن غريب، وحسنه العلامة الألباني في الصحيحة (١٤٦).

تحيط بها فكرته. بل إن مصلحة العبد فيما يكره أعظم منها فيما يحب؛ فعامة مصالح النفوس في مكروهاتها، كما أن عامة مضارها وأسباب هلكتها في محبوباتها.

قال تعالى: (فعسى أن تكرهوا شيئًا ويجعل الله فيه خيرًا كثيرًا) النساء: ١٩.

وقال: (وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) البقرة: ٢١٦.

فإذا علم العبد أن المكروه قد يأتي بالمحبوب، وأن المحبوب قد يأتي بالمكروه لم يأمن أن توافيه المضرة من جانب المسرة، ولم ييأس أن تأتيه المسرة من جانب المضرة؛ فإن الله يعلم ما لا يعلمه العبد.

وما أجمل قول من قال:

كم نعمةٍ لا تستقلُّ بشكرها ... لله في طيِّ المكاره كامنه

ومن قال:

تجري الأمور على حكم القضاء ... طيِّ الحوادث محبوب ومكروه

وربما سرني ما كنت أحذره ... وربما ساءني ما كنت أرجوه

قال سفيان بن عيينه: ما يكره العبد خير له مما يحب؛ لأن ما يكرهه يهيجه للدعاء، وما يحبه يلهيه.

وقال ابن ناصر الدين الدمشقي في برد الأكباد (ص٣٧):

إذا اشتدت البلوى تحَفَّفْ بالرضا ... عن الله قد فاز الرَّضيُّ المراقبُ

وكم نعمةٍ مقرونة ببلية ... على الناس تخفى والبلايا مواهب

١٠ - تأخر الإجابة سبب لتفقد العبد لنفسه: فقد يكون امتناع الإجابة لآفة في الداعي؛ فربما كان في مطعومه شبهة، أو في قلبه وقت الدعاء غفلة، أو كان متلبسًا بذنوب مانعة.

وتأخر الإجابة قد يبعث الداعي إلى تفقد نفسه، والنظر في حاله مع ربه، فيحصل له من جراء ذلك المحاسبةُ، والتوبةُ، والأوبةُ، ولو عجلت له دعوته لربما غفل عن نفسه، فظن أنه على خير وهدى، فأهلكه العجب، وفاتته هذه الفائدة.

١١- قد تكون الدعوة مستجابة دون علم الداعي لأن ثمرة الدعاء مضمونة إذا أتى الإنسان بأسباب الإجابة، وسلم من موانعها؛ فالداعي لا يخلو من أن يستجاب له دعاؤه فيرى أثره في الدنيا، أو لا يستجاب له لوجود أحد الموانع، فلا يرى أثرًا لدعائه في الدنيا، أو أن يستجاب له ولكن لا يرى أثرًا للإجابة في الدنيا وإنما يؤخر له من الأجر مثل دعوته يوم القيامة، أو أن يستجاب له الدعاء فلا يرى أثرًا للإجابة، ولكن يصرف الله عنه من السوء مثل دعوته وهو لا يعلم.

ففي الحديث (ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث إما أن يعجل له دعوته وإما أن يدخرها له فى الآخرة وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها قالوا إذن نكثر قال الله أكثر وأطيب)[1].

إذا تقرر هذا فكيف يستبطئ الداعي الإجابة طالما أن الثمرة مضمونة؟ ولماذا لا يحسن العبد ظنه بربه ويقول: لعله استجيب لي من حيث لا أعلم؟.

(١) أخرجه ابن أبى شيبة (٦/ ٢٢، رقم ٢٩١٧٠)، وأحمد (٣/ ١٨، رقم ١١١٤٩)، وعبد بن حميد (ص ٢٩٢، رقم ٩٣٧)، وأبو يعلى (٢/ ٢٩٦، رقم ١٠١٩)، والطبرانى فى الأوسط (٤/ ٣٣٧، رقم ٤٣٦٨)، والحاكم (١/ ٦٧٠، رقم ١٨١٦)، والبيهقى فى شعب الإيمان (٢/ ٤٧، رقم ١١٢٨)، وابن عبد البر في التمهيد (٥/ ٣٤٤) والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال المنذري في الترغيب (٢/ ١٢٨): رواه أحمد والبزار وأبو يعلى بأسانيد جيدة، وقال الهيثمى (١٠/ ١٤٨): رجال أحمد، وأبى يعلى، وأحد إسنادى البزار رجاله رجال الصحيح غير على بن على الرفاعى وهو ثقة، وقال العلامة الألباني في صحيح الترغيب (١٦٣٣): حسن صحيح، وخرجه الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٤١٦)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١٧/ ٢١٤): إسناده جيد.

وقد يكون الدعاء ضعيفًا فلا يقاوم البلاء: قال ابن القيم في "الجواب الكافي" (ص/ ٤): "الدعاء من أنفع الأدوية، وهو عدو البلاء، يدافعه ويعالجه ويمنع نزوله ويرفعه أو يخففه إذا نزل، وهو سلاح المؤمن، وله مع البلاء ثلاث مقامات:

أحدها: أن يكون أقوى من البلاء فيدفعه.

الثاني: أن يكون أضعف من البلاء، فيقوى عليه البلاء، فيصاب به العبد، ولكن قد يخففه وإن كان ضعيفا.

الثالث: أن يتقاوما ويمنع كل واحد منهما صاحبه " انتهى باختصار.

وقال الشيخ ابن عثيمين – كما في المجموع الثمين من فتاوى فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ١٥٧): "الدعاء من الأسباب التي يحصل بها المدعو، وهو في الواقع يرد القضاء، ولا يرد القضاء، يعني له جهتان، فمثلا: هذا المريض قد يدعو الله تعالى بالشفاء فيشفى، فهنا لولا هذا الدعاء لبقي مريضا، لكن بالدعاء شفي، إلا أنا نقول: إن الله سبحانه وتعالى قد قضى بأن هذا المرض يشفى منه المريض بواسطة الدعاء، فهذا هو المكتوب. يظن أنه لولا الدعاء لبقي المرض، ولكنه في الحقيقة لا يرد القضاء؛ لأن الأصل أن الدعاء مكتوب، وأن الشفاء سيكون بهذا الدعاء، هذا هو القدر الأصلي الذي كتب في الأزل، وهكذا كل شيء مقرون بسبب، فإن هذا السبب جعله تعالى سببا يحصل به الشيء، وقد كتب ذلك في الأزل قبل أن يحدث " انتهى.

١٢- قد يكون الإنسان سد طريق الإجابة بالمعاصي: فلو فتحها بالتقوى لحصل على مراده؛ فكيف يستبطئ الإجابة وقد سد طريقها بالمعاصي؟.

أما علم أن التقوى سبب الراحة، وأنها مفتاح كل خير؟

أما سمع قوله تعالى: (ومن يتق الله يجعل له مخرجًا ويرزقه من حيث لم

يحتسب) التحريم: ٢ - ٣،

وقوله تعالى: (ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرًا) التحريم: ٤.

أَوَ ما فهم أن العكس بالعكس؟.

١٣- ظهورآثار أسماء الله تعالى: فمن أسماء الله ﷻ المعطي، المانع، الحكم، العدل، الكريم، العليم، البر، الرحيم، المالك، الحكيم.

وهذه الأسماء تستدعي متعلقات تظهر فيها أحكامها، ومقتضياتها، وآثارها؛ فتأخر الإجابة من أسباب ظهور تلك الآثار، والمقتضيات والأحكام. فقد يمنع ﷻ أحدًا من الناس؛ لحكمته، وعدله، وعلمه. وقد يعطي برحمته ﷻ، وحكمته، وبره، وعلمه.

١٤- تكميل مراتب العبودية للأولياء: فالله ﷻ يحب أولياءه، ويريد أن يكمل لهم مراتب العبودية، فيبتليهم بأنواع من البلاء، ومنها تأخر إجابة الدعاء؛ كي يتَرَقَّوا في مدارج الكمال ومراتب العبودية؛ فكمال المخلوق في تحقيق عبوديته، وكلما ازداد العبد تحقيقًا للعبودية ازداد كماله، وعلت درجته. العبودية لابن تيمية (ص٨٠).

فأنفع الأشياء للعبد على الإطلاق طاعته لربه بظاهره وباطنه، وأضر الأشياء عليه معصيته لربه بظاهره وباطنه، فإذا قام بطاعته وعبوديته مخلصًا له فكل ما يجري عليه مما يكرهه يكون خيرًا له، وإذا تخلى عن طاعته وعبوديته فكل ما هو فيه من محبوبٍ شرٌّ له، فإذا تدبر العبد ذلك تشاغل بما هو أنفع له من حصول ما فاته.

هذا ومن تلك العبوديات التي تحصل من جراء تأخر إجابة الدعاء ما يلي:

أ- انتظار الفرج: فانتظار الفرج من أجل العبوديات وأعظمها، فكلما اشتد انتظار الفرج كلما ازدادت ثقة العبد بربه، فيزداد بذلك قربًا من الله، وأُنْسًا به ﷻ.

ولو عجلت له الإجابة لربما فاتته هذه العبودية.

قال ابن القيم في المدارج (٢/ ١٦٧): انتظار روح الفرج يعني راحته، ونسيمه، ولذته؛ فإن انتظاره، ومطالعته، وترقبه يخفف حمل المشقة ولاسيما عند قوة الرجاء، أو القطع بالفرج؛ فإنه يجد في حشو البلاء من روح الفرج ونسيمه وراحته ما هو من خفي الألطاف، وما هو فرج معجل.

ب- حصول الاضطرار والافتقار إلى الله: فهذا لب العبادة ومقصودها الأعظم؛ فالافتقار إلى الله دون سواه هو عين الغنى، والتذللُ له سبحانه وتعالى هو العز الذي لا يدانيه عز.

ثم إن حاجة الإنسان بل ضرورته إلى الافتقار والاضطرار إلى الله لا تدانيها حاجة أو ضرورة، ولو أجيب دعاؤه مباشرة لربما أصابه التيه بالنفس، والإدلال على الله بالعمل، ولربما شعر بالغنى عن الله تبارك وتعالى.

وبذلك يخرج العبد عن وصفه الذي لا ينفك عنه، والذي فيه جماله وكماله ألا وهو افتقاره إلى ربه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في جامع الرسائل (١/ ١٦٦): والعبد هو فقير دائمًا إلى الله من كل وجه؛ من جهة أنه معبوده، وأنه مستعانه، فلا يأتي بالنعم إلا هو، ولا يَصْلُح حال العبد إلا بعبادته.

وهو مذنب أيضًا لا بد له من الذنوب فهو دائمًا فقير مذنب؛ فيحتاج دائمًا إلى الغفور الرحيم؛ الغفور الذي يغفر ذنوبه، والرحيم الذي يرحمه فينعم عليه، ويحسن إليه؛ فهو دائمًا بين إنعام ربه وذنوب نفسه.

جـ- حصول عبودية الرضا: فالرضا باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، وبستان العارفين.

فمن رضي عن الله وبالله ﷻ وأرضاه؛ فالمؤمن حين تنزل به النازلة يدعو ربه،

ويبالغ في ذلك، فلا يرى أثرًا للإجابة، فإذا قارب اليأس نُظِرَ حينئذٍ في قلبه، فإن كان راضيًا بالأقدار، غير قنوط من فضل الله فالغالب تعجيل الإجابة؛ فهناك يصلح الإيمان، ويهزم الشيطان، وتتبين مقادير الرجال.

وقد أشير إلى هذا في قوله تعالى: (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب) البقرة: ٢١٤. وكذلك جرى ليعقوب عليه السلام مع أولاده كما مر قريبًا.

أما الاعتراض وقلة الرضا عن الله فخروج عن صفة العبودية.

قال بعضهم كما في مدارج السالكين (٢/ ٢١٦): ارض عن الله في جميع ما يفعله بك؛ فإنه ما منعك إلا ليعطيك، ولا ابتلاك إلا ليعافيك، ولا أمرضك إلا ليشفيك، ولا أماتك إلا ليحييك؛ فإياك أن تفارق الرضا عنه طرفة عين، فتسقط من عينه.

قال ابن ناصر الدين الدمشقي في برد الأكباد (ص٩):

يجري القضاءُ وفيه الخير نافلة ... لمؤمن واثق بالله لا لاهي

إن جاءه فرح أو نابه ترح ... في الحالتين يقول الحمد لله

د- الانكسار بين يدي جبار السماوات والأرض: فالله عز وجل يحب المنكسرين بين يديه، فيدنيهم، ويقرب منهم.

فربما كان تأخر الإجابة سببًا لإطالة الوقوف على باب الله، وانكسار العبد بين يديه، وكثرة اللجأ إليه، والاعتصام به، بدليل أنه لولا هذه النازلة لم يُرَ على باب اللجأ والمسكنة؛ فالله عز وجل علم من الخلق اشتغالهم بالبر عنه، فابتلاهم من خلال النعم بعوارض تدفعهم إلى بابه يستغيثون به.

فهذا من النعم في طي البلاء، وإنما البلاء المحض ما يشغلك عن ربك، وأما ما يقيمك بين يديه عز وجل ففيه جمالك، وكمالك، وعزك، وفلاحك.

هـ- التمتع بطول المناجاة: فقد مرَّ بنا عند الحديث عن فضائل الدعاء أن العبد قد يقوم لمناجاة ربه، وإنزال حاجاته ببابه، فيُفتح على قلبه حال السؤال والدعاء من محبة الله، ومعرفته، والخضوع له، والتذلل بين يديه ما ينسيه حاجته، فيكون ما فتح له من ذلك أحبَّ إليه من قضاء حاجته التي سألها، فيحب أن تدوم له تلك الحال، وتكون عنده آثر من حاجته، ويكون فرحه بها أعظم من فرحه بحاجته لو عجلت له وفاتته تلك الحال. وعلى هذا فكلما تأخرت الإجابة كلما طالت المناجاة، وحصلت اللذة، وزاد القرب. ولو عجلت الإجابة لربما فاتت تلك الثمرة.

قال سفيان الثوري: لقد أنعم الله على عبد في حاجة أكثر من تَضَرُّعه إليه فيه.

و- مجاهدة الشيطان ومراغمته: فالشيطان عدو مبين للإنسان، يتربص به الدوائر، ويسعى في إضلاله وصدِّه عن صراط الله المستقيم، فإذا صادف منه غرة أصابه من خلالها.

فالعبد إذا دعا ربه، وتأخر وقت الإجابة بدأ الشيطان يجول في خاطره؛ ليسيء ظنه بربه، وصار يُلقي في روعه أن لا فائدة من دعائه، فإذا جاهده العبد، وراغمه، وأغاظه بكثرة الدعاء، وإحسان الظن بالله حصل على أجر عظيم؛ فمجاهدة الشيطان ومراغمته من أجل العبوديات.

ولو لم يأت العبد من تأخر الإجابة إلا هذه الفائدة لكان حريًا به ألا ينزعج من تأخرها. هذه بعض الحكم المتلمسة من جراء تأخر الدعاء، والتي يجدر بالعبد أن يستحضرها إذا دعا وتأخرت إجابة الدعاء.

(باب مذاهب الناس في الدعاء)

ذهب الناس في أمر الدعاء إلى مذاهب شتى، وآراء متباينة، وأقوال مختلفة، وكثر

النقاش بين أصحاب تلك المذاهب والآراء، فأدلى كل صاحب مذهب بحجته، وقوى مذهبه بما استطاع من حجة منقولة أو معقولة حتى صارت تلك الأقوال تستحق أن تفرد بدراسة خاصة، وذلك لتشعب الموضوع وكثرة حجج كل فريق، وأدلته، ولتعلق الموضوع بمسألة القدر التي هي من أهم مسائل العقيدة التي يلتبس فيها الحق بالباطل على كثير من الناس وبعون الله وتوفيقه، سأذكر تلك الآراء مع بيان حجة كل فريق ومناقشة ما يستحق المناقشة من تلك المذاهب بإيجاز، ثم أذكر الصواب حسب ما ظهر لي والله المستعان، وعليه التكلان.

حاصل مذاهب الناس في الدعاء:

أ - إن الدعاء لا معنى له ولا فائدة منه ولا يدعى الله تعالى.

ب - إن الدعاء لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة وإنما هو عبادة محضة.

جـ - إن الدعاء علامة وأمارة ودلالة محضة على حصول المطلوب، وليس هو سببا لحصول المطلوب.

د - إن الدعاء يرد القضاء، ويغيره من قضاء إلى قضاء.

هـ - إن الدعاء ينفع في بعض الأمور دون بعض.

و- إن الدعاء سبب من الأسباب وهو داخل في القضاء.

وقد يكون في المذهب الواحد من هذه المذاهب عدة اتجاهات. وقد يختلف أصحاب المذهب الواحد في تحليل مذهبهم، ولكنهم يتفقون في أصل المذهب الرئيسي ومن هنا نعدهم أصحاب مذهب واحد لاتفاقهم في النتيجة، ويتضح هذا جليا في المذهب الأول كما سيأتي.

هذا هو حاصل مذاهب الناس في الدعاء إجمالا وإليك تفصيل ذلك:

أ - المذهب الأول: إن الدعاء لا معنى له ولا يدعى الله تعالى، وفي هذا المذهب

ثلاث اتجاهات، وكلها متفقة على أن لا يدعى الله تعالى.

١ - الاتجاه الأول: مذهب طائفة من المتفلسفة وغالية المتصوفة:

ذهبوا إلى أن الدعاء لا معنى له ولا فائدة فيه، والعلة في ذلك عندهم هو أن المشيئة الإلهية إذا اقتضت فلا بد أن يحصل وإن لم تقتض فلا يحصل فلا فائدة في الدعاء.

٢ - الاتجاه الثاني: مذهب أرسطو وأتباعه:

والعلة عندهم أن الله ليس عالما ولا مريدا ... إلخ.

٣ - الاتجاه الثالث: مذهب ابن عربي وطائفته:

والعلة عندهم أن الداعي والمدعو واحد ... إلخ.

وإليك تفصيل هذه الاتجاهات الثلاث.

١ - الاتجاه الأول: مذهب طائفة من المتفلسفة وغالية المتصوفة[(١)]:

إن الدعاء لا معنى له ولا فائدة فيه، وشبهتهم في هذا الاحتجاج بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره، قالوا إن المشيئة الإلهية إذا اقتضت وجود المطلوب فلا بد أن يحصل سواء دعا أو لم يدع، فيكون الدعاء تحصيل الحاصل.

وإن لم تقتضه فلا يمكن أن يحصل سواء دعا أو لم يدع فثبت بهذا أنه لا فائدة في

---

(١) انظر عن هذا المذهب: شأن الدعاء للخطابي ص: ٦، واقتضاء الصراط المستقيم: ٣٥٨، ومنهاج السنة: ٥/ ٣٦٢، والتحفة العراقية: ٤٧، والفتاوى: ٨/ ١٣٨، ومدارج السالكين: ٣/ ١٠٤، وزاد المعاد: ٣/ ٤٨١، والجواب الكافي ص: ١٤، وشرح العقيدة الطحاوية: ٤٦٠، والاعتصام للشاطبي: ١/ ٢٧، ٣٥٧، وتفسير الفخر الرازي: ٥/ ١٠٤ - ١٠٥، ١٤/ ١٣٤، وساق عدة شبه ترجع إلى ما ذكر، وفيض القدير: ٢/ ٥٤١، وشرح الفقه الأكبر للقاري: ١٩٤ - ١٩٦، ونسب هذا المذهب إلى بعض المعتزلة، وانظر هذا المذهب على وجه السؤال في المنهاج للحليمي: ١/ ٥٤٠. وذكره الزركشي في الأزهية ص: ٣٤ قريبا من سياق الرازي.

الدعاء على الحالين.

ومثل هذا يقال في علم الله فإن علم الله أنه يوجد فلا بد أن يوجد.. إلخ.

وساق هؤلاء الأدلة المتضافرة المتواترة الدالة على سبق القضاء والقدر وتلك الأدلة معروفة مشهورة، منها قوله تعالى: {ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير} [الحديد: ٢٢]، وقوله تعالى: {إنا كل شيء خلقناه بقدر} [القمر: ٤٩]، وحديث علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة ... "[١] وغير ذلك من الأحاديث المتضافرة.

وهناك طائفتان أخريان ذهبتا إلى القول بأن الله لا يدعى ولكن قالتا بتأثير الدعاء. وهما أصحاب الاتجاهين التاليين:

٢ - الاتجاه الثاني: مذهب أرسطو وأتباعه:

ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يدعى، لأنه عندهم "لا يفعل شيئا ولا يريد شيئا، ولا يعلم شيئا، ولا يخلق شيئا، فعلى أي شيء يشكر أم على أي شيء يحمد ويعبد؟ "[٢] وعلى أي أساس يطلب منه قضاء الحاجات ونيل الرغبات، ودفع الكربات؟ إذا الله عندهم "لا يحدث شيئا بمشيئته واختياره، بل لا سبب للحوادث إلا حركة الفلك فلهذا لم يثبتوا لله تعالى إجابة سائل ولا إحداث أمر"[٣].

فإذا كان الله لا يستطيع الإجابة ولا إحداث أي أمر فليس هناك فائدة في دعائه.

٣ - الاتجاه الثالث: مذهب ابن عربي وطائفته:

---

(١) أخرجه البخاري في القدر: باب وكان أمر الله قدرا مقدورا: ١١/ ٤٩٤ رقم ٦٦٠٥، ومسلم: ٤/ ٢٠٣٩ رقم ٢٦٤٧.
(٢) جامع الرسائل: ١/ ١٠٤، وانظر بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤٥١، والفتاوى: ٨/ ١٩٥.
(٣) الرد على البكري: ٦٣.

ذهبوا إلى القول بأنه يستحيل من العبد أن يدعو الله - تعالى الله عما يقولون - لاعتقادهم أحدية العين، فالداعي هو المدعو، فكيف يدعو نفسه؟[1].

ويقول ابن الفارض كما في ديوانه (ص ٤٢) مثبتا لأحدية الداعي والمدعو:

فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن ... منادى أجابت من دعاني ولبت

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا ... وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

فهذان الاتجاهان اشتركا مع الطائفة الأولى في أن الله - تعالى عما يقول هؤلاء - لا يجيب الدعاء وأنه من أجل هذا فلا يدعى، ولكن اختلفوا في تعليل ذلك وتوجيهه.

فالعلة عند الاتجاه الأول: هو الاحتجاج بسبق المشيئة والعلم والقضاء والقدر، وعند الثاني: عدم علم الله للدعاء وعدم قدرته، وعند الثالث: اتحاد الداعي والمدعو وكونهما شيئا واحدا. لكن الاتجاهان الأخيران أثبتا تأثير الدعاء على وجه يطابق عقيدة القائلين بالاتجاهين.

سبب تأثير الدعاء عند أرسطو وأتباعه:

فهؤلاء لما رأوا تأثير الدعاء وتحققوا من ذلك لم يمكنهم إنكار هذا الأمر الذي شهدت به تجارب الأمم وأقرت به الفطر والعقول، ولكنهم لجأوا إلى تفسير ذلك بما يوافق عقيدتهم فزعمت طائفتهم من الملاحدة والصابئين والمتفلسفة المشائين أتباع أرسطو ومن تبعه من متفلسفة أهل الملل كالفارابي وابن سينا ومن سلك سبيلهما ممن خلط ذلك بالكلام والتصوف والفقه زعموا أن الدعاء إنما تأثيره بكون النفس تتصرف في العالم، لا يكون الله يجيب الداعي، فتأثير الدعاء عندهم إنما هو

---

(١) جامع الرسائل: ١/ ١٠٥، وانظر فصوص الحكم لابن عربي: ١/ ١٨٣ - ١٨٤، وانظر التعليق عليه لأبي العلا عفيفي: ٢/ ٢٦٥، ويراجع فصوص الحكم أيضا: ١/ ٦٠ - ٦١.

من تأثير النفوس البشرية من غير أن يثبتوا للخالق سبحانه بذلك علما مفصلا أو قدرة على تغيير العالم، أو أن يثبتوا أنه لو شاء أن يفعل غير ما فعل لأمكنه ذلك، بل العالم عندهم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه فلهذا فالله تعالى على رأيهم لا يستطيع التأثير في العالم، وإنما هو علة العلل كما يسمونه، وهكذا يزعمون في تأثير سائر الممكنات المخلوقات من القوى الفلكية والطبيعية والقوى النفسانية والعقلية، فالدعاء عند هؤلاء سبب تأثيره إنما هو من قوة النفوس وليس من الله "فهم لا يقصدون الله أن يفعل شيئا ولا يطلبون منه شيئا ولكن يقوون نفوسهم قوة يزعمون أنهم يفعلون بها"[1].

وهؤلاء أعظم شركا وغلوا في الضلال والغي من مشركي العرب الذين يعتقدون الوساطة والشفاعة لأصنامهم.

قال شيخ الإسلام في تفضيل أهل الكتاب والمشركين على الفلاسفة الملاحدة: "فمشركو العرب مع أهل الكتاب يدعون الله، ويقولون: إنه يسمع دعاءهم ويجيبهم، وهؤلاء - يعني الفلاسفة - عندهم لا يعلم شيئا من جزئيات العالم، ولا يسمع دعاء أحد ولا يجيب أحدا، ولا يحدث في العالم شيئا ولا سبب للحدوث عندهم إلا حركات الفلك، والدعاء عندهم يؤثر، لأنه تصرف النفس الناطقة في هيولى[2]

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤٥١، والفتاوى: ٨/ ١٩٥، والرد على المنطقيين: ١٠٣ - ١٠٥، ٥٣٥ - ٥٣٧، والرد على البكري ص: ٢٦٨، وقاعدة التوسل: ٢٥، ومصباح الظلام: ١٧٦.

(٢) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح جوهر في الجسم قابل لما يعرف لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. اهـ. التعريفات ص: ٢٥٧.

العالم"[١].

وهؤلاء قالوا أيضا في تعليل وتجويز دعاء غير الله تعالى وتأثيره وزيارة القبور الزيارة الشركية: إن الأرواح المعظمة المفارقة للجسد، أو الجواهر العلويات كالشمس والقمر وسائر الكواكب، يفيض عليها من جهة الرب، فإذا اتصل بها أحد بدعائها أو الاستشفاع بها، أو زيارة هياكلها أو قبورها وأضرحتها فاض على هذا الداعي أو الزائر منها ما فاض عليها من جهة الرب من غير فعل من تلك الأرواح والجواهر ومن غير سؤال منها ويمثلون ذلك بالشمس إذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع، فهذا الشعاع حاصل بمقابلة المرآة والذي للمرآة حاصل بمقابلة الشمس.

فكذلك الداعي المستشفع إذا توجه إلى شفيعه أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة وذلك المدعو الشفيع أشرق عليه من جهة الحق.

فلهذا يرى هؤلاء دعاء الموتى عند القبور وغير القبور ويتوجهون إليهم ويقولون: إن أرواحنا إذا توجهت إلى روح المقبور في القبور اتصلت به ففاضت عليها المقاصد من جهته، ومن هنا يفضلون الدعاء والصلاة عندها على الدعاء والصلاة في المساجد[٢].

---

(١) الفتاوى: ١٧/ ٢٩٣ - ٢٩٤، والرد على المنطقيين: ٥٣٥ - ٥٣٧.

(٢) الرد على المنطقيين: ١٠٣ - ١٠٥، ٥٣٥، والرد على البكري: ٦٢ - ٦٣، ٢٦٧، وقاعدة التوسل ص: ٢٥، وملحق المصنفات: ٩٧، والرد على من قال بقول الفلاسفة في دعاء الموتى للشيخ عبد الرحمن بن حسن ضمن مجموعة الرسائل: ٤/ ٣٨٣، وانظر إتحاف السادة: ٥/ ٥١ - ٥٢، وإغاثة اللهفان: ١/ ١٦٩ - ١٧٠، وراجع حاشية قاعدة في التوسل ص: ١٥٦ تحقيق الشيخ ربيع للاطلاع على ما نقله عن كتاب المضنون به على غير أهله: ٢/ ١٥١.

كما يقولون في الزيارة الشركية: إن الأرواح المفارقة تجتمع هي والأرواح الزائرة فيقوى تأثيرها[١].

وأما ابن عربي وشيعته فقد فسروا سبب تأثير الدعاء بأن الداعي هو المدعو فلا بد أن يلبي رغبات نفسه، قال ابن عربي في فصوص الحكم (١/ ١٤٧): "فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه العبد من الحق بأمره، ولهذا كان كل دعاء مجابا ولا بد وإن تأخر".

والحاصل أن هذين المذهبين يريان تأثير الدعاء إلا أنهما يفسران ذلك على طريقة تناسب عقيدتهما الباطلة.

وإني أرى أن هذين المذهبين لا يستحقان المناقشة الطويلة ففي حكايتهما ما يغني عن الرد عليهما لوضوح بطلانهما ومناقضتهما للشرائع السماوية جميعا مناقضة واضحة لا تلتبس على من عرف مبادئ الإسلام، ولهذا نكتفي بهذا وسوف لا نعرج عليهما في مناقشة الشبه[٢].

هذا ومما ينبغي أن يعلم أن الدعاء من الأسباب وأن الناس قد افترقوا في الأسباب إلى ثلاث فرق رئيسية: مغضوب عليهم، وضالون، ومهتدون.

فالمغضوب عليهم يطعنون في عامة الأسباب المشروعة وغير المشروعة ويقولون: الدعاء المشروع قد يؤثر وقد لا يؤثر، ويتصل بذلك الكلام في دلالة الآيات على تصديق الأنبياء عليهم السلام.

والضالون يتوهمون في كل ما يتخيل سببا، والمتكايسون من المتفلسفة يحيلون ذلك على أمور فلكية وقوى نفسانية وأسباب طبيعية.

---

(١) الرد على البكري ص: ٢٦٨.

(٢) انظر مناقشة الفلاسفة في الرد على البكري ص: ٢٧٠ - ٢٧٦.

فأما المهتدون فهم لا ينكرون ما خلقه الله من القوى والطبائع إذ الجميع خلق الله لكنهم يؤمنون بما وراء ذلك من قدرة الله التي هو بها على كل شيء قدير ومن أنه كل يوم هو في شأن ومن أن إجابته لعبده المؤمن خارجة عن قوة نفس العبد وتصرف جسمه وروحه وبأن الله يخرق العادات لأنبيائه وأوليائه[١].

ب - المذهب الثاني[٢]: قالت طائفة من الصوفية: إن الدعاء لا يجلب به منفعة، ولا يدفع به مضرة، وإنما هو عبادة محضة تعبدية غير معقول المعنى، كبعض أعمال العبادات الأخرى مثل رمي الجمار وغيره، ولا أثر للدعاء في حصول المطلوب، وجودا وعدما، بل ما يحصل بالدعاء يحصل بغيره.

وقالوا: إن الدعاء عند أهل التسليم والتفويض - يعنون أنفسهم - على وجهين:

"أحدهما: يريد بذلك تزيين الجوارح الظاهرة بالدعاء، لأن الدعاء ضرب من الخدمة، يريد أن يزين جوارحه بهذه الخدمة.

والوجه الثاني: أن يدعو ائتمارا لما أمره الله تعالى بالدعاء"[٣]، فالدعاء عندهم لإظهار العبودية وامتثال الأوامر الإلهية فقط، وليس له تأثير في حصول المطلوب، فهؤلاء على اتجاهين:

١ - فمنهم من يجعل الدعاء من حظ العامة، وأن مقامات الخواص ترك الدعاء والتوكل نظرا للقدر[٤].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص: ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) انظر عن هذا المذهب: جامع الرسائل لابن تيمية: ١/ ٨٧، والتحفة العراقية: ٤٧، والفتاوى: ٨/ ١٩٢، ٥٣٠ - ٥٣١، وزاد المعاد: ٣/ ٤٨١، ومدارج السالكين: ٣/ ١٠٤، والجواب الكافي: ١٤، والآداب الشرعية: ٢/ ٢٨٨.

(٣) اللمع للطوسي: ٣٣٣.

(٤) الفتاوى: ١٠/ ٣٥، و٨/ ٢٨٤، وبدائع الفوائد: ٢/ ٢٤٠.

٢ - ومنهم من يجعل الدعاء بعدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان مثل: {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا} [البقرة: ٢٨٦]، يجعله عديم الفائدة إذ هو مضمون الحصول، فلا يجوز الدعاء بهذا إلا تلاوة لا دعاء ويعلل ذلك بأن الدعاء به يتضمن الشك في وقوعه لأن الداعي بين الخوف والرجاء، والشك في وقوع ذلك شك في خير الله(١).

وقد جوز بعضهم الدعاء بالآية السابقة إن أراد بالخطأ العمد وبما لا يطاق الرزايا والمحن(٢).

وقد رويت عن هؤلاء أقوال كثيرة في تقرير هذا المذهب، من ذلك ما قاله بعضهم عندما طلب منه أن يدعو: "أخشى أني إن دعوت أن يقال لي: إن سألتنا مالك عندنا فقد اتهمتنا وإن سألت ما ليس لك عندنا فقد أسأت الثناء علينا، وإن رضيت أجرينا لك الأمور، ما قضينا لك به في الدهور"(٣).

وقال آخر: "من عرف الله أمسك عن رفع حوائجه إليه لما علم أنه العالم بأحواله"(٤).

وروي عن الجنيد أنه دخل عليه جماعة فقالوا: "أين نطلب الرزق؟ فقال: إن علمتم في أي موضع هو، فاطلبوه منه، قالوا: فنسأل الله تعالى ذلك، فقال: إن علمتم أنه ينساكم فذكروه فقالوا: ندخل البيت فنتوكل فقال: التجربة شك قالوا: فما الحيلة؟

---

(١) مدارج السالكين: ٢/ ١١٨، والفتاوى: ٨/ ٢٨٧.
(٢) ذهب إلى هذا القرافي في الفروق: ٤/ ٢٧٤ - ٢٧٨، وحاشية ابن عابدين على الدر: ١/ ٥٢٢، وانظر ما سيأتي في ص: ٤٠٥ - ٤٠٧.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٣٣، وإتحاف السادة المتقين: ٥/ ١٧٧، والأزهية: ٤٥.
(٤) اللمع للطوسي: ٣٣٢، وتلبيس إبليس: ٣٣٧، ونسبه إلى أبي العباس بن عطاء.

فقال: ترك الحيلة"[١].

وقال آخر: "طلبك منه اتهام"[٢].

ومن أقوال هؤلاء في كون الدعاء من حظ العامة ما حكاه القشيري في رسالته من أنه "قيل: دعاء العامة بالأقوال، ودعاء الزهاد بالأفعال، ودعاء العارفين بالأحوال ... وقيل: ألسنة المبتدئين منطلقة بالدعاء، وألسنة المتحققين خرست عن ذلك"[٣].

وبلغ الحال ببعضهم إلى أن قال: "الفقير هو الذي لا يكون له إلى الله حاجة"[٤]، فهذا في غاية الشناعة ومع ذلك حاول بعضهم تأويله[٥] مع أنه صريح في مراد القائل لا يقبل التأويل، وتتلخص شبههم الرئيسية في ثلاث:

١ - الاستدلال بعموم علم الله تعالى وأن السؤال مع العلم والقدر لا حاجة إليه.

٢ - الاستدلال بما روي من أن إبراهيم الخليل عندما ألقي في النار قال: حسبي من سؤالي علمه بحالي[٦].

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٤٢٧.

(٢) العلم الشامخ: ٤٠، ٤٦٠، نسبه إلى ابن عطاء.

(٣) رسالة القشيري: ٢/ ٥٣٣.

(٤) رسالة القشيري: ٢/ ٥٤٥، والعلم الشامخ ص: ٣٨.

(٥) فقد حاول القشيري تأويله إلى أنه يشير إلى سقوط المطالبات وانتفاء الاختيار وأوله صاحب عوارف المعارف إلى أنه مشغول بالعبودية وتام الثقة بربه وبعلمه. اهـ. انظر الرسالة ص: ٥٤٥، والعلم الشامخ: ٣٨.

(٦) قال العلامة الألباني في الضعيفة (٢١): لا أصل له. أورده بعضهم من قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو من الإسرائيليات ولا أصل له في المرفوع، وقد ذكره البغوي في تفسير سورة الأنبياء مشيرا لضعفه فقال: روي عن كعب الأحبار: "أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام... لما رموا به في المنجنيق إلى النار استقبله جبريل فقال: يا إبراهيم ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا، قال جبريل: فسل ربك، فقال إبراهيم: حسبي من سؤالي علمه بحالي". وقد أخذ هذا المعنى بعض من صنف في الحكمة على طريقة الصوفية =

٣ - أن سؤال الله تعالى فيه سوء الأدب واتهام للرب بعدم إعطائه للعبد ما يستحقه، وأنه لذلك ليس من مقامات الخواص.

وأصل شبهة أصحاب المذهب الأول والمذهب الثاني أنهم لما أثبتوا أن الله إذا قضى شيئا فلا بد أن يكون وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن ما سبق به

=

فقال: سؤالك منه يعني الله تعالى اتهام له، وهذه ضلالة كبري! فهل كان الأنبياء صلوات الله عليهم متهمين لربهم حين سألوه مختلف الأسئلة؟ فهذا إبراهيم عليه الصلاة والسلام يقول: {ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهو ي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون، ربنا...) إلى آخر الآيات وكلها أدعية، وأدعية الأنبياء في الكتاب والسنة لا تكاد تحصى، والقائل المشار إليه قد غفل عن كون الدعاء الذي هو تضرع والتجاء إلى الله تعالى عبادة عظيمة بغض النظر عن ماهية الحاجة المسؤولة، ولهذا قال ﷺ: "الدعاء هو العبادة، ثم تلا قوله تعالى: {وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين} " ذلك لأن الدعاء يظهر عبودية العبد لربه وحاجته إليه ومسكنته بين يديه، فمن رغب عن دعائه، فكأنه رغب عن عبادته سبحانه وتعالى، فلا جرم جاءت الأحاديث متضافرة في الأمر به والحض عليه حتى قال ﷺ: "من لا يدع الله يغضب عليه" أخرجه الحاكم (١/ ٤٩١) وصححه ووافقه الذهبي، قلت: وهو حديث حسن، وتجد بسط الكلام في تخريجه وتأكيد تحسينه والرد على من زعم من إخواننا أنني صححته وغير ذلك من الفوائد في " السلسلة الأخرى" (رقم ٢٦٥٤) وقالت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "سلوا الله كل شيء حتى الشسع، فإن الله ﷻ، إن لم ييسره لم يتيسر" أخرجه ابن السني (رقم ٣٤٩) بسند حسن، وله شاهد من حديث أنس عند الترمذي (٤/ ٢٩٢) وغيره وضعفه وهو مخرج فيما سيأتي برقم (١٣٦٢). وبالجملة فهذا الكلام المعزو لإبراهيم عليه الصلاة والسلام لا يصدر من مسلم يعرف منزلة الدعاء في الإسلام فكيف يصدر ممن سمانا المسلمين؟! ثم وجدت الحديث قد أورده ابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة وقال (١/ ٢٥٠): قال ابن تيمية موضوع.

علمه فهو كائن لا محالة صاروا يظنون ما يوجد بسبب يوجد بدونه، وما يوجد مع عدم المانع يوجد مع المانع، وأن كون الأمور مقدرة مقضية يمنع أن تتوقف على أسباب مقدرة أيضا تكون من العبد، وهذا غلط عظيم ضلت فيه طوائف، حتى وصل الأمر ببعضهم إلى القول بأنه لا حاجة إلى الأعمال المأمور بها فإن من خلق للجنة فهو يدخلها وإن لم يؤمن ولم يعمل، ومن خلق للنار فهو يدخلها وإن آمن وعمل(١).

وكذلك قول من قال: إن الدعاء لا يؤثر شيئا، والتوكل لا يؤثر شيئا هو من هذا الجنس لكن إنكار ما أمر به من الأعمال كفر ظاهر، بخلاف إنكار تأثير الدعاء أو التوكل إذ ليس تعليق المقاصد بالدعاء والتوكل كتعليق سعادة الآخرة بالإيمان، ولكن الأصل واحد وهو النظر إلى المقدور مجردا عن أسبابه ولوازمه(٢).

فهؤلاء ركبوا من هذا الأصل مقدمتين فاسدتين وهما:

أن الشيء المطلوب المدعو به إن قدر فلا بد أن يحصل سواء دعا به أم لا فيكون الدعاء من باب تحصيل الحاصل وإن لم يقدر فلا يحصل سواء دعا به أم لا فلا فائدة في الدعاء في الحالين.

حاصل شبههم تدور على الأمور التالية:

١ - الاحتجاج بالمشيئة الإلهية وأن المطلوب إذا قضي إلى آخر المقدمتين.

٢ - الاحتجاج بعلم الله تعالى وأن المطلوب إذا علمه الله فلا بد أن يحصل.. إلخ. وقووا هذه الشبهة بما روي عن إبراهيم الخليل عليه السلام من قوله: (حسبي من سؤالي علمه بحالي).

٣ - الاحتجاج بأنه ليس من مقامات الخواص لأن في ذلك سوء الأدب واتهاما

---

(١) جامع الرسائل: ١/ ٩٢ - ٩٣، والتحفة العراقية: ٤٧، والفتاوى: ١٠/ ٢٢، ٨/ ١٣٨.
(٢) جامع الرسائل: ١/ ٩٤، والفتاوى: ٨/ ١٧٦.

لله تعالى وشكا في وقوع أرزاقه، وما قدره الله تعالى.

فعلى هذه الأمور تدور شبهاتهم وإليك مناقشة هذه الشبهات الثلاثة:

مناقشة الشبهة الأولى:

وهي قولهم: "إن المشيئة الإلهية إذا اقتضت ... إلخ"، فالجواب عنها على تسعة أوجه:

الأول: أن الحصر في المقدمتين غلط لوجهين:

١ - لأنه بقيت مقدمة ثالثة أخرى، وهي أنه إن قضى الله بحصول هذا الشيء المطلوب عند حصول سببه من الدعاء أو التوكل أو غيرهما فإنه يحصل عند وجود هذا السبب فإذا لم يحصل السبب امتنع المسبب[(١)].

٢ - لو سلمنا جدلا أن الدعاء لا تأثير له في المطلوب لا نسلم أنه لا فائدة فيه بل فيه فوائد أخر غير حصول المطلوب من تحصيل مصلحة أخرى عاجلة وآجلة ودفع مضرة أخرى عاجلة وآجلة كما نبه على ذلك النبي ﷺ بقوله: "ما من مؤمن ينصب وجهه لله ﷻ يسأله مسألة إلا أعطاه إياها إما عجلها له في الدنيا وإما ادخرها له في الآخرة ما لم يعجل ..."[(٢)].

ولو لم يكن في الدعاء من الفوائد إلا معرفة الداعي بربه وإقراره به وبأنه سميع قريب قدير عليم رحيم، وإقراره بفقره إليه واضطراره إليه، وما يتبع من العلوم العلية والأحوال الزكية التي هي من أعظم المطالب، لكفى ذلك في فوائد الدعاء فكيف وفيه فوائد أخرى من تحقيق المطلوب ودفع المكروه؟ ومن فوائده التي هي أهم من

(١) انظر في هذا الجواب: مدارج السالكين: ٢/ ١١٩، وزاد المعاد: ٣/ ٤٨١ و٤/ ١٦، والجواب الكافي: ١٥، وشرح الطحاوية: ٤٦٠، والفتاوى: ٨/ ١٣٩، وفيض القدير: ٢/ ٥٤١.

(٢) تقدم تخريجه.

مطلوب العبد أنه يستدعي حضور القلب مع الله وهو منتهى العبادات والغالب على الخلق أنهم لا تنصرف قلوبهم إلى ذكر الله ﷻ إلا عند إلمام حاجة وإرهاق ملمة فإن الإنسان إذا مسه الشر فذو دعاء عريض، فالحاجة تحوج إلى الدعاء، والدعاء يرد القلب إلى الله ﷻ بالتضرع والاستكانة فيحصل به الذكر الذي هو أشرف العبادات، ومن تلك الفوائد أنه يعطي سكينة في نفسه، وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال ثقل الواردات عليه، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة دعائه[1].

حاصل هذين الوجهين السابقين هو أن هناك خللا في الحصر في المقدمتين إذ هناك مقدمة ثالثة.

كما أن هناك خللا في المقدمة الثانية لأنه لا يلزم من عدم تأثير الدعاء في المطلوب عدم فائدته مطلقا.

الثاني[2]: قد أجاب النبي ﷺ عن هذه الشبهة عندما سئل عنها لما قال: "ما منكم من أحد إلا وقد علم مقعده من الجنة أو النار، قالوا: أو لا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟ فقال: لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسييسر إلى عمل أهل الشقاء" وهذا الحديث قد ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من عدة طرق[3].

---

(١) شأن الدعاء: ١٣، وإحياء علوم الدين: ١/ ٣٩٠، وشرح الطحاوية: ٤٦١، وتفسير الرازي: ١٤/ ١٣٥، والأزهية ص: ٣٥ - ٣٩.

(٢) انظر الجواب هذا في منهاج السنة: ٥/ ٣٦٢.

(٣) أخرجه البخاري من حديث علي بن أبي طالب: ١١/ ٤٩٤ رقم ٦٦٠٥، ومسلم: ٤/ ٢٠٣٩ رقم ٢٦٤٧، وله شاهد من حديث عمران بن الحصين أخرجه البخاري: ١١/ ٤٩١ رقم ٦٥٩٦، ومسلم: ٤/ ٢٠٤١ رقم ٢٦٤٩، ومن حديث جابر أخرجه مسلم القدر: ٤/ ٢٠٤٠ رقم ٢٦٤٨.

فتبين بهذا أن ما سبق به الكتاب سبق بالأسباب التي تفضي إليه، فالسعادة سبقت بأن صاحبها يستعمل فيما يصير به سعيدا، والشقاوة سبقت بأن صاحبها يستعمل فيما يصير به شقيا، فالقدر يتضمن الغاية وسببها، لم يتضمن غاية بلا سبب، كما تضمن أن هذا يولد له بأن يتزوج ويطأ المرأة، وهذا ينبت أرضه بأن يزرع ويسقي الزرع، وأمثال ذلك.

ويقوي هذا أيضا ما روي أنه قيل للنبي ﷺ: يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقيها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال: هي من قدر الله[1].

فبين ﷺ أنه يرد قدر الله بقدر الله إما دفعا لما انعقد سببه ولما يقع، وإما رفعا لما وجد، وأن الأسباب التي تدفع بها المكاره هي من قدر الله ليس القدر مجرد دفع المكروه بلا سبب[2].

ولم يخرج شيء في الوجود عن قدر الله، وإنما يرد القدر بالقدر وهذا كرد قدر

---

(١) أخرجه أحمد (٢٤/ ٢١٧ - الرسالة)، والترمذي (٢٠٦٥، ٢١٤٨)، وابن ماجه (٣٤٣٧)، والدولابي في الكنى (١/ ٢٦)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (ص ٩٥) والحديث قال عنه الترمذي في الموضع الثاني: حسن صحيح، وضعفه ابن عبد البر في الإستيعاب (٤/ ٢٠٥)، وقال ابن العربي في العارضة (٤/ ٣٩٥): اضطربت الرواية في هذا الحديث، وصححه ابن العراقي في طرح التثريب (٣/ ٢٥٧)، وحسنه الشوكاني في النيل (٩/ ٨٩)، وضعفه العلامة الألباني في ضعيف الترمذي، وضعيف ابن ماجة، ثم عاد وحسنه لشواهده في تخريج مشكلة الفقر (١١)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٤/ ٢١٧): إسناده ضعيف على خطأ فيه، فقد رواه سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن ابن أبي خزامة، عن أبيه، وهو خطأ، صوابه: عن الزهري، عن أبي خزامة، عن أبيه، كما سيأتي برقم (١٥٤٧٣) و(١٥٤٧٤)، وقد نبه عليه الدارقطني في العلل (١/ ٢٥٢)، وابن أبي حاتم في العلل (٢/ ٣٣٨)، والترمذي، وأحمد كما سيأتي برقم (١٥٤٧٥)، وفي العلل (١/ ١٦٨)، وسيرد كذلك عن سفيان كما سيأتي في التخريج.

(٢) جامع الرسائل: ١/ ٩٤، ومنهاج السنة: ٣/ ٢٣٢.

الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، وكرد قدر العدو بالجهاد، والكل من قدر الله: الدافع، والمدفوع، والدفع[١].

الثالث[٢]: أن العبد لا يدري ماذا قدر الله له، فإنه لا يدري هل الله علق نيل مرغوبه والوصول إلى محبوبه، أو علق دفع المضار عنه، ورفع البلايا والمصائب، علق هذه الأمور على دعائه والابتهال إليه، أم لا؟.

فما دام لا يعرف ذلك فما عليه إلا الاجتهاد وبذل المستطاع في رجاء رحمة الله واستجلاب الخير واستدفاع الشر بما جعله الله سببا لذلك.

ومبنى العبادات والطاعات على الخوف والرجاء "دون اليقين الذي يقع معه طمأنينة النفس فيفضي بصاحبه إلى ترك العمل والإخلاد إلى دعة العطلة".

والله سبحانه وتعالى "قد لطف بعباده فعلل طباعهم البشرية بوضع هذه الأسباب ليأنسوا بها فيخفف عنهم ثقل الامتحان الذي تعبدهم به، وليتصرفوا بذلك بين الرجاء والخوف، وليستخرج منهم وظيفتي الشكر والصبر في طوري السراء والضراء والشدة والرخاء، ومن وراء ذلك علم الله تعالى فيهم".

فالحاصل أن العبد لا يدري هل الأمر معلق بالدعاء إن اجتهد وابتهل في الدعاء يعطى، وإن لم يجتهد في الدعاء فلا يعطى؟، لذا عليه الاجتهاد بالدعاء لاحتماله أن مطلوبه معلق على الدعاء.

ويزيد هذا الوجه وضوحا الوجه التالي:

الرابع: أن الله سبحانه وتعالى أمرنا أن نعمل ونكد ونجتهد ونحرص وأن ندفع

---

(١) زاد المعاد: ٤/ ١٦، ومدارج السالكين: ١/ ٢٠٠، والفتح: ١١/ ١٤٩.

(٢) انظر هذا الوجه في شأن الدعاء للخطابي: ٩ - ١٢، والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي: ١/ ٥٤٠ - ٥٤١.

قدره بقدره فالعبد مأمور بأن يزيل الشر بالخير ويزيل الكفر بالإيمان والبدعة بالسنة والمعصية بالطاعة من نفسه ومن عنده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد بحسب الإمكان وإن كان كل ذلك بقدر الله[١]، ولهذا قال عمر بن الخطاب لأبي عبيدة رضي الله عنهما عندما هم بالرجوع من الطريق لسماعه بوقوع الطاعون بالشام فقال له أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه: أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل فهبطت واديا له عدوتان إحداهما مخصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله[٢]؟ فالعبد يدفع قدر الله تعالى بقدر الله تعالى، لأن القدر السابق لا يمنع العمل ولا يوجب الاتكال عليه بل يوجب الجد والاجتهاد، ولهذا لما سمع بعض الصحابة إخبار النبي ﷺ بالقدر السابق وجريانه على الخليقة بالأسباب قال: "ما كنت أشد اجتهادا مني الآن"[٣].

---

(١) الفتاوى: ٨/ ٥٤٧ - ٥٤٨.

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٢٩)، ومسلم (٢٢١٩).

(٣) أخرجه من قول سراقة بن جعشم به مسدد كما في "إتحاف الخيرة" (١/ ١٦٨)، ونقل معناه عن غير واحد من الصحابة، انظر: "فتح الباري" (١١/ ٤٩٧).

هناك عدة روايات بمعناه فقد روي عن عمر من حديث أبي هريرة وعن سراقة، وابن عباس. حديث عمر أخرجه ابن أبي عاصم عن أبي هريرة في السنة: ٢/ ٧٢ رقم ١٦٥ وصححه الألباني وفيه قال - أي عمر - فالآن نجتهد والآجري ص: ١٧٠، وابن حبان رقم ١٨٠٧ وحديث سراقة أخرجه ابن أبي عاصم رقم ١٦٧، والطبراني في الأوسط كما في المجمع: ٧/ ١٩٥، وفيه قال سراقة: الآن نجتهد وقال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط مسلم، وأصل الحديث في مسلم: ٤/ ٢٠٤٠، وحديث ابن عباس أخرجه البزار كما في كشف الأستار: ٤/ ١٩، والطبراني كما في المجمع: ٧/ ١٩٥، وقال الهيثمي: ورجال الطبراني ثقات وفيه قال القوم بعضهم لبعض: فالجد إذا.

وهذا مما يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم، فإن النبي ﷺ أخبرهم بالقدر السابق وجريانه على الخليقة بالأسباب فإن العبد ينال ما قدر له بالسبب الذي أقدر عليه ومكن منه وهيء له فإذا أتى بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبق له في أم الكتاب وكلما زاد اجتهادا في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه وهذا كما إذا قدر له أن يكون من أعلم أهل زمانه فإنه لا ينال ذلك إلا بالاجتهاد والحرص على التعلم وأسبابه[(١)].

وقد فطر الله سبحانه عباده على الحرص على الأسباب التي بها مرام معاشهم ومصالحهم الدنيوية، بل فطر الله سائر الحيوانات على الحرص على المنافع وهداها لمصالحها المعاشية بما يحفظها ويقيمها سواء كان الحيوان ناطقا أو بهيمة أو طيرا أو دواب فقد هدى الذكر للأنثى وهداهما إلى التقام الثدي عند الخروج من بطن الأم وتمييز الأم من غيرها وإلى المرعى النافع دون الضار، وهدى بعض الحيوانات إلى ما يعجز عنه البشر كهداية النحل إلى الأفعال العجيبة والبالغة الغاية في الدقة، وكهداية النمل إلى الطرق والحيل التي فيها معاشها مع كونها من أصغر الحيوانات، وهداية الهدهد، والحمام والذئب والثعلب إلى ما هو أعجب من الأعمال والحيل التي يعملها الإنسان، وقد قال تعالى حاكيا عن موسى: {قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى} [طه: ٥٠].

وقال تعالى: {وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون} [الأنعام: ٣٨][(٢)].

---

(١) شفاء العليل: ٥٦.

(٢) يراجع شفاء العليل من ١٤٤ - ١٧١ فإنه ذكر أمور كثيرة وضرب أمثلة رائعة في الموضوع، وبدائع الفوائد: ٢/ ٣٥ - ٣٦.

والمسلم مأمور أن يفعل ما أمر به ويدفع ما نهى الله عنه وإن كانت أسبابه قد قدرت فيدفع قدر الله بقدر الله، فالعبد له مع المقدور حالان: حال قبل وقوع المقدور، فعليه قبل وقوعه أن يستعين بالله ويتوكل عليه ويدعوه ويجتهد في دفعه فإذا قدر المقدور بغير فعله واختياره فعليه أن يصبر عليه أو يرضى به، وإن كان بفعله وهو نعمة حمد الله تعالى على توفيقه وإن كان ذنبا استغفر الله منه[1].

ويدل لهذا قول رسول الله ﷺ: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله، وما شاء الله فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان[2]" ففي هذا الحديث الأمر بالحرص على ما ينفع الإنسان والاستعانة بالله على ذلك وعدم العجز وهذا قبل الوقوع ثم الأمر بالصبر.

ثم إن دفع القدر بالقدر نوعان:

أحدهما: دفع القدر الذي انعقدت أسبابه - ولما يقع - بأسباب أخرى من القدر تقابله فيمتنع وقوعه كدفع العدو بقتاله، ودفع الحر والبرد ونحوه.

الثاني: دفع القدر الذي قد وقع واستقر بقدر آخر يرفعه ويزيله، كدفع قدر المرض بقدر التداوي ودفع قدر الذنب بقدر التوبة، ودفع قدر الإساءة بقدر الإحسان.

فهذا شأن العارفين وشأن الأقدار، لا الاستسلام لها وترك الحركة والحيلة فإنه عجز والله تعالى يلوم على العجز فإذا غلب العبد، وضاقت به الحيل، ولم يبق له

---

(١) شأن الدعاء للخطابي: ١٣٢، والفتاوى: ٨/ ٧٦، ومدارج السالكين: ٢/ ٢٢٣، وزاد المعاد: ٢/ ٤٤٤ - ٤٤٥، وإغاثة اللهفان: ١/ ٢٤، ومنهاج السنة: ٣/ ٢٦، ٧٨، ٢٣٢، وطريق الهجرتين ص: ٣٨، والتدمرية ص: ٦٢.

(٢) أخرجه مسلم: ٤/ ٢٠٥٢ رقم ٢٦٦٤.

مجال فهنالك الاستسلام للقدر، والانطراح كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء[١].

الخامس: إن هذه الشبهة كما قال ابن الجوزي: "رد لجميع الشرائع وإبطال لجميع أحكام الكتب وتبكيت للأنبياء كلهم فيما جاؤوا به لأنه إذا قال في القرآن: {وأن أقيموا الصلاة} قال القائل: لماذا إن كنت سعيدا فمصيري إلى السعادة وإن كنت شقيا فمصيري إلى الشقاوة فما تنفعني إقامة الصلاة؟ وما يفضي إلى رد الكتب وتجهيل الرسل محال باطل"[٢].

السادس: إن هذه الشبهة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف وأئمة الدين ومخالفة لصريح المعقول، ومخالفة للحس والمشاهدة[٣]. وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان دلالة هذه الأمور على تأثير الدعاء وفي هذا القول رد لتلك الدلالة، وبهذا يتضح مخالفة هذه الشبهة لهذه الأدلة المذكورة كما أن في هذا القول ردا للأسباب وقد دلت الأدلة المذكورة على مشروعيته فمن لم يأخذ بالأسباب فقد خالف تلك الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والحس.

السابع: إن هذه الشبهة فيها إبطال للحكم الربانية والعلل الإلهية حيث رتب الله سبحانه وتعالى المسببات على الأسباب والمعلولات على العلل وربط بعضها ببعض على نظام دقيق يكفل ببقاء الكون ونظامه فمن أنكر هذا فقد خالف الحكمة في وضع الدنيا فإن الله تعالى وضع الأشياء على حكمة فوضع للآدمي يدا يدافع بها ولسانا ينطق به، وعقلا يهديه إلى دفع المضار واجتلاب المصالح، وجعل الأغذية

---

(١) مدارج السالكين: ١/ ٢٠٠، ومنهاج السنة النبوية: ٣/ ٢٣٢، وطريق الهجرتين، ص: ٣٨.

(٢) تلبيس إبليس: ٣٦٥.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٥/ ٣٦٢، وانظر شفاء العليل: ٣٩٦.

والأدوية لمصلحة الآدميين فمن أعرض عن استعمال ما خلق له وأرشد إليه فقد رفض أمر الشرع وعطل حكمة الصانع"[١].

الثامن: إن هذه الشبهة فيها إلغاء للأسباب، وهو نقص في العقل، قالت طائفة من العلماء[٢]: "الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع وإنما التوكل والرجاء معنى يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع"[٣].

وإنما كان الالتفات إلى الأسباب شركا، لأن معنى الالتفات إلى السبب هو اعتماد القلب عليه ورجاؤه والاستناد إليه، وليس في المخلوقات ما يستحق هذا لأنه لا يوجد سبب مستقل بمطلوب، بل لا بد من انضمام أسباب أخر إليه، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا بد أيضا من صرف الموانع والمعارضات عنه حتى يحصل المقصود، فكل سبب فله شريك وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه ولم يصرف عنه ضده لم يحصل مسببه فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك، ثم الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له، والطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل في البدن من الأعضاء والقوى، ومجموع ذلك لا يفيده إن لم تصرف المفسدات، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضي وعدم المانع، وكل سبب معين فإنما هو جزء من المقتضي فليس في الوجود شيء واحد هو المقتضي بنفسه.

وأما أن يكون في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها وسبب تام يستلزم مسببه

(١) تلبيس إبليس: ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢) نسبه في منهاج السنة: ٥/ ٣٦٦ إلى الغزالي وابن الجوزي.

(٣) الفتاوى: ٨/ ١٦٩، ١٧٠، ومنهاج السنة: ٥/ ٣٦٦، والآداب الشرعية: ٢/ ٢٨٦.

فهذا باطل[١].

هذا ومما ينبغي أن يعلم أنه بعد انتفاء المانع ووجود المقتضي فلا بد من تسخير مسبب الأسباب وخالق الأسباب كلها سواء كانت حركة حي باختياره وقصده، كما يحدثه تعالى بحركة الملائكة والجن والإنس والبهائم، أو حركة جماد بما يجعل الله فيه من الطبع أو بقاسر يقسره كحركة الرياح والمياه فالله خالق ذلك كله فإنه لا حول ولا قوة إلا به وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فالرجاء يجب أن يكون كله للرب والتوكل عليه والدعاء له فإنه إن شاء ذلك ويسره كان وتيسر ولو لم يشأ الناس، وإن لم يشأه ولم ييسره لم يكن وإن شاءه الناس[٢].

وإنما كان محو الأسباب أن تكون أسبابا نقصا في العقل، كما أنه قدح في الشرع لأن في ذلك مخالفة لما تشهد له العقول والفطر السليمة كما أن فيه مخالفة لما شرعه الله تعالى من طلب الأسباب، فمن رفض الأسباب صار مخالفا لما يقتضيه العقل والشرع فهو نقص في العقل، كما أنه قدح في الشرع لأن الشارع جعل أفعال العباد سببا لما نيط بها فهي سبب في وجود ما علق عليها والعقل السليم لا ينكر ذلك لأنه أمر مشاهد محسوس وإنما ينكر ذلك العقل الذي أصابه خلل من مرض الجهل والشبهات، إذ العقل السليم يعرف أن ما أمر الله به من العبادات والدعوات والعلوم والأعمال من أعظم الأسباب فيما نيط بها من العبادات، وكذلك ما نهى عنه من الكفر والفسوق والعصيان هي من أعظم الأسباب لما علق بها من شقاوات، وكذلك الدعاء والتوكل من أعظم الأسباب لما جعله الله سببا له فمن قال: ما قدر لي فهو يحصل لي دعوت أو لم أدع، وتوكلت أو لم أتوكل فهو بمنزلة من يقول: ما قسم لي من السعادة

---

(١) الفتاوى: ٨/ ١٦٧، ١٦٩، ١٣٣، وبيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤٥٧.
(٢) الفتاوى: ٨/ ١٦٦.

والشقاوة فهو يحصل لي آمنت أو لم أؤمن وأطعت أم عصيت، ومعلوم أن هذا ضلال وكفر وإن كان الأول ليس في مثل هذا الضلال[١].

فتبين بهذا التقرير أن نفي الأسباب نقص واضح في العقل، وقدح في الشرع.

وقد ذكر ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الإعراض عن الأسباب إنما كان قدحا في الشرع لأنه ترك لما أمر الله به ولأنه طلب لتعاطي رتبة ترقى على رتبة الأنبياء لأن موسى عليه السلام لما قيل له: {إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك} [القصص: ٢٠] خرج ولما جاع واحتاج إلى عفة نفسه أجر نفسه ثمان سنين ....[٢].

ومما يدل على أن إنكار الأسباب قدح في الشرع ما ثبت من إنكار الله تعالى في كتابه العزيز على من ظن أن وجود الأسباب كعدمها، وأنه لا فرق بين ما أمر الله به وأحبه ورضيه وبين ما نهى عنه وأبغضه، فقال تعالى: {أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون} [الجاثية: ٢١].

وقال تعالى: {أفنجعل المسلمين كالمجرمين (٣٥) ما لكم كيف تحكمون} [القلم: ٣٥، ٣٦].

وقال تعالى: {أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار} [ص: ٢٨].

وقال تعالى: {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} [الزمر: ٩].

وقال تعالى: {وما يستوي الأعمى والبصير (١٩) ولا الظلمات ولا النور (٢٠) ولا الظل ولا الحرور (٢١) وما يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء

---

(١) الفتاوى: ٨/ ١٧٥ - ١٧٧، ويراجع زاد المعاد: ٢/ ٣٦٣، وشفاء العليل: ٣٩٦.
(٢) تلبيس إبليس: ٢٨٥.

وما أنت بمسمع من في القبور} [فاطر: ١٩ - ٢٢].

وقال تعالى: {لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون} [الحشر: ٢٠].

فقد أنكر الله تعالى في هذه الآيات على من ظن أن وجود الأسباب كعدمها[١]، فثبت بهذا كون إنكار الأسباب قدحا فيما جاءت به الشريعة.

التاسع[٢]: إن هذا القول يلزم القائل به أمور في غاية الشناعة:

أحدها: أن لا يعمل الأسباب التي توصله إلى منافعه الدنيوية فيلزمه أن يترك الأكل والشرب ويقول: إن قضى لي الشبع والري فلا بد أن يصل إلي سواء أكلت وشربت أو تركت، وعليه أن لا يلبس إذا برد ولا يتزوج وأن لا يأتي أهله إذا أراد الولد وأن لا يتداوى إذا مرض، وأن يلقى الكفار بدون سلاح، وإذا أراد الحج أن لا يسافر ولا يتحرك بل يجلس في بيته، وإذا أراد أن يتحصل على الزرع فعليه أن لا يحرث ولا يزرع.

فهذه الأمور الشنيعة قد التزم ببعضها بعض أهل الضلال من هؤلاء، فقد قال العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللهُ: ولقد قال بعض مشايخ الضلال منهم: "لا يجوز التداوي لأنه شرك واعتماد على الأسباب فكان جوابه: أن لا يأكل ولا يشرب ولا يلبس ولا يركب ولا يدفع عن نفسه من أراد قتله ولا عن أهله من قصدهم بالزنا والفواحش فبهت الذي فجر والله لا يهديه وأمثاله إلى الحق والصواب"[٣].

---

(١) الفتاوى: ١٠/ ٢٨، وجواب أهل العلم والإيمان: ١٧٣.

(٢) انظر هذا الوجه في فتاوى العز بن عبد السلام: ٩٩، وزاد المعاد: ٤/ ١٥ - ١٦، و٣/ ٤٨١، وتفسير الرازي: ١٤/ ١٣٥، وتلبيس إبليس: ٢٨٧.

(٣) فتاوى العز بن عبد السلام: ٩٩.

ثانيها[١]: أن لا يطالب بشيء إذا أفسدوا عليه أمواله أو قتلوا أولاده، أو ضربوه أو سبوه أو اعتدوا على عرضه وحرمته وعليه أن لا ينتصر من الظالم ولا يغضب عليه ولا يذمه، ولا يلتزم بهذا من له أدنى مسكة من عقل بل فطر الله الحيوان على حب الانتقام والجزاء عند الاعتداء عليه، فهذا أمر ممتنع في الفطرة لا يمكن أحدا أن يفعله فهو ممتنع طبعا محرم شرعا، ففي هذا مخالفة لسنة الله الكونية والشرعية.

ثالثها[٢]: أن لا يقول بمعاقبة الكفار ولا بجهادهم وقتالهم ولا بإقامة الحدود ولا يلوم إبليس ولا فرعون وقوم نوح وعاد وثمود وغيرهم ولا ينكر أي منكر وقع في الأرض ولا أي فساد في المجتمع.

رابعها: أن يقول: لا حاجة بنا إلى الطاعة والإيمان لأن ما قضاه الله من الثواب والعقاب لا بد وما يدري هذا القائل الأخرق الأحمق أن الله قد رتب مصالح الدنيا والآخرة على الأسباب بناء على ما سبق به القضاء لا بغيره[٣]. ومع وضوح شناعة هذا اللازم قد التزم به بعضهم حتى قال: "لا حاجة إلى الأعمال المأمور بها فإن من خلق للجنة فهو يدخلها وإن لم يؤمن ومن خلق للنار فهو يدخلها وإن آمن"[٤].

والحاصل أن الاحتجاج بالقضاء والقدر ليس حجة مقبولة فإن القدر يؤمن به ولا يحتج به، فإن المحتج به فاسد العقل والدين ولا بد أن يتناقض ولا يستطيع أحد أن يلتزم بما يترتب عليه من المفاسد الشنيعة فلهذا كان الاحتجاج بالقدر باطلا بطلانا ضروريا مستقرا في جميع الفطر والعقول، وهذا أمر جبل الله عليه الناس كلهم

---

(١) انظر هذا الوجه في منهاج السنة: ٣/ ٢٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، وزاد المعاد: ٤/ ١٦، والتدمرية ص: ٦١.

(٢) انظر هذا الوجه في الفتاوى: ٢/ ٣٢٣، ومنهاج السنة: ٣/ ٨١.

(٣) العز بن عبد السلام، فتاويه: ٩٩، وانظر هذا الإلزام في تفسير الرازي أيضا: ١٤/ ١٣٥.

(٤) جامع الرسائل: ١/ ٩٢.

مسلمهم وكافرهم لا يحتجون به، ولكون الاحتجاج به باطلا في فطر الخلق وعقولهم لم تذهب إليه أمة من الأمم ولا يمكن اثنان أن يتعاشرا ساعة واحدة إن لم يكن أحدهما ملتزما مع الآخر نوعا من الشرع[١].

هذا وقد تبين مما سبق بطلان هذه الشبهة وفسادها وما تؤدي إليه من لوازم في غاية الشناعة، وهذا عاقبة من يترك منهج الكتاب والسنة وآثار السلف ويتبع زبالة الأفكار، ونسأل الله تعالى أن يرزقنا الإخلاص والاتباع إنه المستعان وولي ذلك والقادر عليه.

مناقشة الشبهة الثانية وهي: استدلالهم بعلم الله تعالى على عدم طلب الدعاء:

قد أكثر الصوفية من الاستدلال والاحتجاج بعلم الله تعالى على عدم الحاجة إلى الدعاء حتى عد بعضهم هذا الأمر أصلا من أصول طريقتهم، فقد روى الطوسي الصوفي عند ذكر أصول طريقتهم عن بعضهم أنه قال: "أصلنا السكوت، والاكتفاء بعلم الله عز وجل"[٢].

وهذا يدل على مدى اعتمادهم في عدم الحاجة إلى الدعاء على العلم، وقد تقدم نقل بعض كلامهم، كما يؤكد هذا ما ذكرناه من تعلقهم بما روي عن إبراهيم الخليل عليه السلام: "حسبي من سؤالي علمه بحالي"[٣].

وأصل شبهتهم ظنهم أن مجرد علم الله بالشيء يكفي في وجوده ولا يحتاج إلى ما به يكون من الفاعل الذي يفعله وسائر الأسباب.

وهذا الظن باطل من أساسه وغير صحيح، وهو جهل بحقيقة علم الله تعالى وما

(١) منهاج السنة: ٣/ ٦٥، ٦٦، ٨٤، ١٥٠، ٢٣٠ – ٢٣١، والفتاوى: ٢/ ٣٢٣، والتدمرية ص: ٦١.

(٢) اللمع ص: ٢٨٩، ذكره عن أبي عثمان الصوفي.

(٣) تلبيس إبليس: ٣٣٧.

يقتضيه فإن علم الله بالشيء لا يقتضي عدم طلبه من الله تعالى، قال ابن الجوزي: "هذا سد لباب السؤال والدعاء، وهو جهل بالعلم".

وإنما صار هذا الظن جهلا بالعلم لوجهين ذكرهما شيخ الإسلام:

أحدهما: أن العلم يطابق المعلوم، ويتعلق به على ما هو عليه، وهو سبحانه قد علم أن المكونات تكون بما يخلقه من الأسباب لأن ذلك هو الواقع فمن قال: إنه يعلم شيئا بدون الأسباب فقد قال على الله الباطل، وهو بمنزلة من قال: إن الله يعلم أن هذا الولد ولد بلا أبوين وأن هذا النبات نبت بلا ماء.

ثانيهما: أن العلم ليس موجبا بنفسه لوجود المعلوم باتفاق العلماء، بل هو مطابق له على ما هو عليه لا يكسبه صفة ولا يكتسب منه صفة، بمنزلة علمنا بالأمور التي قبلنا، كالموجودات التي كانت قبل وجودنا مثل علمنا بالله وأسمائه وصفاته فإن هذا العلم ليس مؤثرا في وجود المعلوم باتفاق العلماء، وإن كان من علومنا ما يكون له تأثير في وجود المعلوم كعلمنا بما يدعونا إلى الفعل، ويعرفنا صفته وقدره فإن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلا ممن له شعور وعلم، إذ الإرادة مشروطة بوجود العلم[١].

والحاصل أن علم الله بما سيكون لا يكون هو المؤثر في وجوده بدون الأسباب التي علمها الله وجوده بها فإن ذلك يخالف الواقع الذي علمه الله تعالى لأنه يعلم الأشياء على ما هي عليه فإذا كانت تقع بسبب، علمها تقع بسبب لا بدون سبب، فإذا حصل الدعاء من العبد علمنا أن المعلوم لله تعالى والذي قدره الله تعالى هو الدعاء، وإذا لم يحصل الدعاء من العبد علمنا أن المعلوم لله تعالى والذي قدره الله تعالى هو

---

(١) الفتاوى: ٨/ ٢٨٠، وجامع الرسائل: ١/ ١٧٢.

عدم الدعاء[١].

وأما مناقشة استدلالهم بما روي عن إبراهيم الخليل عليه وعلى نبينا السلام فتتلخص في ناحيتين:

أ - ناحية الإسناد:

قد ذكره البغوي في تفسيره بصيغة تشعر بالضعف حيث قال: "وروي عن أبي بن كعب" فذكره[٢] بدون إسناد ولم نطلع له على إسناد لا ضعيف ولا قوي ومن هنا قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "ليس له إسناد معروف وهو باطل"[٣].

ونقل صاحب تنزيه الشريعة عن ابن تيمية أنه قال: "موضوع" وأقره[٤]، وقال الألباني: "لا أصل له"[٥]

ب - من جهة المعنى:

١ - إن الذي ثبت في الصحيح[٦] عن ابن عباس أنه قال: "حسبي الله ونعم الوكيل" قال ابن عباس قالها إبراهيم حين ألقي في النار، وقالها محمد حين: {قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم} [آل عمران: ١٧٣].

وهذا لا يقتضي امتناعه عن سؤال الله تعالى كما هو ظاهر.

٢ - يناقضه ما ذكره الله تعالى عنه في كتابه من دعواته وابتهالاته ولجوئه إلى الله تعالى في الشدائد مثل ما حكى عنه من دعائه عند فراق زوجه وولده الوحيد {ربنا إني

(١) الفتاوى: ٨/ ١٩٥ - ١٩٦.
(٢) معالم التنزيل: ٣/ ٢٥٠.
(٣) قاعدة في التوسل ص: ٣٥.
(٤) تنزيه الشريعة: ١/ ٢٥٠.
(٥) السلسلة الضعيفة: ١/ ٢٨ رقم ٢١.
(٦) أخرجه البخاري: ٨/ ٢٢٩ رقم ٤٥٦٣.

أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع ... } الآيات [إبراهيم: ٣٧ - ٤١]، ومن الأدلة على وضع الحديث مخالفته للقطعي من الكتاب والسنة أو المعقول الصريح، قال ابن الجوزي: "ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع"[1].

٣ - يناقضه أيضا ما روي عنه أنه قال: "اللهم إنك واحد في السماء، وأنا في الأرض واحد أعبدك"[2] وهذا تعرض للسؤال وإخبار عن حاله، وهو أبلغ السؤال كما تقدم.

٤ - ثم كيف يقول الخليل عليه السلام: "حسبي من سؤالي علمه بحالي، والله بكل شيء عليم وقد أمر العباد بأن يعبدوه ويتوكلوا عليه ويسألوه لأنه سبحانه جعل هذه الأمور أسبابا لما يرتبه عليها من إثابة العابدين وإجابة السائلين وهو سبحانه يعلم الأشياء على ما هي عليه، فعلمه بأن هذا محتاج أو هذا مذنب لا ينافي أن يأمر هذا

---

(١) تدريب الراوي: ١/ ٢٧٧، وفتح المغيث: ١/ ٢٦٩.

(٢) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (٧٥)، وفي الرد على المريسي (رقم ٢١)، والبزار كما في كشف الأستار (٣/ ١٠٣)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٩)، والخطيب في تاريخه (١٠/ ٣٤٦)، وابن عساكر في تاريخه (٦/ ١٩٠)، وابن قدامة في إثبات صفة العلو (ص٩٣، برقم٥٦)، وأورده ابن كثير في تفسيره (٥/ ٣٤٥) وعزاه لأبي يعلى. وأورده الذهبي في العلو (ص٢١) وقال: "هذا حديث حسن الإسناد، رواه جماعة عن إسحاق"، وأورده في الأربعين في صفات رب العالمين (ص٥٥، برقم٢٩)، وقال: "إسناده حسن". وله قول آخر في الميزان (٤/ ٦٩) فعد هذا الحديث من مناكير أبي هشام الرفاعي وقال غريب جدا، وقال الهيثمي في المجمع (٨/ ٢٠٢): فيه عاصم بن عمر بن حفص وثقه ابن حبان وقال يخطئ، وضعفه الجمهور، وقال الحافظ في مختصر زوائد البزار (٢/ ٣٦٥): إسناده حسن، وضعفه العلامة الألباني في الضعيفة (١٢١٦) بقوله بل هو ضعيف، كما أفاده قوله الأول، لأن فيه علتين: الأولى: أبو جعفر وهو عيسى بن أبي عيسى عبد الله بن ماهان. قال الحافظ: " صدوق سيئ الحفظ".

بالتوبة والاستغفار، ويأمر هذا بالدعاء وغيره من الأسباب التي تقضي بها حاجته، كما يأمر هذا بالعبادة والطاعة التي بها ينال كرامته"(١).

مناقشة الشبهة الثالثة: وهي قولهم أن فيه سوء الأدب واتهام الله تعالى بعدم إعطائه لعبده ما يستحق وإن ترك الدعاء من مقام الخواص:

الجواب: إنه يلزم على هذا القول أن الأنبياء أساؤوا الأدب مع الله تعالى وأنهم اتهموه وقد طلبوا من الله تعالى حوائج الدنيا والآخرة وقد حكى الله لنا ابتهالاتهم ومناجاتهم التي استغاثوا فيها بالله تعالى وطلبوا حوائج الدنيا والآخرة.

قال المقبلي اليمني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رد هذا القول: إنه "بدعة خلاف صرائح الكتاب والسنة فإن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لم يتحاموا طلب الحوائج وأثنى الله عليهم لنقتدي بهم وعلمنا أيضا في آيات كثيرة طلب الحوائج.

فهذه الدعوى من المتصوفة وإن كان ظاهرها أنها خصلة جميلة فهي دعوى كاذبة لأنه لا أحد أعرف في الوثوق بربه من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

وهكذا تكون البدع التي يغتر بها حسنة الظاهر قبيحة المخبر وما يعقلها إلا العالمون"(٢).

فتبين بهذا أنه ليس في الدعاء سوء الأدب ولا اتهام الله تعالى بل هو دأب عباد الله الصالحين ومقام خواص عباد الله من النبيين والصديقين والشهداء، لكن إذا دعا الرجل بما فيه حظ النفس يمكن اعتباره من حظ العامة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما معناه: يمكن أن الدعاء من حظوظ العامة إذا كان الذي دعا به من الأمور المباحة التي فيها حظوظ للنفس، وأما إذا كان يدعو بالاستعانة على

---

(١) قاعدة في التوسل: ٣٦.

(٢) العلم الشامخ ص: ٣٨ - ٤٠، وذكر نحوه في ص: ٤٦٠.

طاعات الله وعلى الاستقامة والنصر على أعداء الله والتمكن في الدعوة إلى الله فلا، ففي هذه الحالة فالدعاء إما واجب أو مستحب، وأما إذا دعا الله في حصول المحرمات فهو من الظالمين لأنفسهم[(١)].

مناقشة تعلق بعضهم بأن الدعاء لا يجوز بما ثبت أنه مضمون الحصول كدعاء آخر البقرة {ربنا لا تؤاخذنا ... }.

الجواب: إن أحسن الدعاء ما ورد في القرآن والسنة فكيف ينهى عنه، ثم لو كان الدعاء بتحصيل ما هو مضمون الوقوع ممنوعا لما ساغ الدعاء بالصلاة على النبي ﷺ ولا بالوسيلة له ولا بلعن الشياطين ونحو ذلك مما فيه إظهار العجز والعبودية أو الرغبة بحب النبي ﷺ أو حب الدين أو النفرة عن فعل الكافرين[(٢)]. ثم إنه يمكن حمله على طلب مثله أو الإجابة بإعطاء العوض في الدنيا والآخرة[(٣)].

وسيأتي مزيد مناقشة لهذا القول إن شاء الله تعالى.

ج - المذهب الثالث:

إن الدعاء علامة وأمارة ودلالة محضة على حصول المطلوب المسؤول، وجعلوا ارتباطه المطلوب ارتباط الدليل بالمدلول لا ارتباط السبب بالمسبب بمنزلة الخبر الصادق والعلم السابق وبمنزلة رؤية الغيم الأسود البارد في زمن الشتاء وإن ذلك دليل وعلامة على أنه ممطر وقالوا مثل ذلك في حكم الطاعات مع الثواب والكفر والمعاصي مع العقاب، هي أمارات محضة لوقوع الثواب والعقاب لا أنها أسباب لذلك. وهكذا عندهم الكسر مع الانكسار، والحرق مع الإحراق، والإزهاق

---

(١) الفتاوي: ١٠/ ٣٦، ١٨ و٥٩٦.

(٢) حاشية ابن عابدين على الدر: ١/ ٥٢٢.

(٣) أنوار البروق: ٤/ ٢٧٤.

مع القتل ليس شيء من ذلك سببا البتة ولا ارتباط بينه وبين ما يترتب عليه إلا مجرد الاقتران العادي لا التأثير السببي[١].

وهذا القول "هو قول من ينفي الأسباب في الخلق والأمر ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها، وهو قول طائفة من متكلمي أهل الإثبات للقدر كالأشعري وغيره وهو قول طائفة من الفقهاء والصوفية"[٢].

مناقشة هذا المذهب:

ذكرنا فيما مضى أن إنكار الأسباب مضلة في الفكر ونقصان في العقل وأن الله سبحانه قد أنكر على من سوى بين وجود الأسباب وعدمها بما فيه الكفاية وفي ذلك رد على هذا القول، إلا أن هذا القول لم ينكر في الظاهر وجود الأسباب وإن كان في الحقيقة يؤدي إلى إنكارها ويؤول إلى الجبر لأنه يقول أن الأشياء توجد عند الأسباب لا بها، فالأشياء توجد مقترنة بالأسباب لا بالأسباب.

وهذا هو الرأي المعروف بكسب الأشعري[٣].

وقد اختلف الناس في الأسباب من قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات على أربعة أقوال:

١ - قول من ينكر الأسباب بالكلية وأنها ليست أسبابا وأن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فهذا هو قول الأشعري ومن تبعه من أهل الكلام.

٢ - قول الطبعيين الذين يجعلونها عللا مقتضية مؤثرة بنفسها.

---

(١) جامع الرسائل: ١/ ٨٨، واقتضاء الصراط: ٣٥٨، والفتاوي: ٨/ ١٩٢، ٥٣١، والجواب الكافي: ١٥.

(٢) جامع الرسائل: ١/ ٨٧.

(٣) تقدم التعريف بالكسب عند الأشعري في مباحث القضاء والقدر.

٣ - قول المعتزلة الذين يفرقون بين أفعال الحيوان وغيرها.

٤ - القول الرابع قول أهل السنة والجماعة الذين يعترفون بالأسباب وأن الله ربط الأسباب بالمسببات "وأن العبد فاعل لفعله حقيقة، وله قدرة واختيار وقدرته مؤثرة في مقدورها كما تؤثر القوى والطبائع، وغير ذلك من الشروط والأسباب"(١).

فالأقوال الثلاثة الأول باطلة، فأما بطلان قول الطبعيين والمعتزلة فواضح وأما بطلان قول الأشعري ومن تبعه فكذلك لأنه مخالف للحس والعقل ولفظ القرآن وهو أحد عجائب الدنيا الغريبة والتي هي غير معقولة لا يصدقها العقل وأنشد في ذلك بعضهم:

مما يقال ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال عند ... البهشمي وطفرة النظام(٢)

أما كونه مخالفا للحس والعقل فلأن الحس والعقل يشهدان بأنها أسباب ويعلمان الفروق بين الجبهة وبين العين في اختصاص أحدهما بقوة ليست في الآخر وبين الخبز والحصى في أن أحدهما يحصل به الغذاء دون الآخر(٣).

وعند التأمل فقول الأشاعرة بالكسب يؤول إلى الجبر فلا فرق في الحقيقة بين الجبر وبين الكسب المزعوم.

ذكر الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الضرورة تكذب قول الجبرية القائلين بأن أفعال العباد كحركة المرتعش وأن القول بأن لهم قدرة غير مؤثرة كاليد المشلولة كما هو الشائع من مذاهب الأشاعرة يؤول إلى قول الجبرية إذ لا فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم

---

(١) منهاج السنة: ٣/ ١٠٩، ١٢، والفتاوى: ٨/ ١٧٥، ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) منهاج السنة: ١/ ٤٥٩.

(٣) الفتاوى: ٨/ ١٧٥.

القدرة بالكلية إلا بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، وأن القول بأن لهم قدرة مستقلة يفعلون بها ما شاؤوا كما هو قول المعتزلة، ترده النصوص القواطع، وأن صدور الفعل من العباد يستدعي قدرة يكون بها الإيجاد، وأن تفسير ذلك بالكسب لا يرتضيه المنصف العاقل، وأن القول بأن للعباد قدرا مؤثرة بإذن الله وإعانته هو اللبن السائغ الذي يخرج من بين فرث ودم بلا جبر ولا تفويض[1]. وهذا الكلام الذي ذكره الألوسي رَحِمَهُ اللهُ هو الحق الذي لا مرية فيه، وهو الذي يجب قبوله على المنصف، وقد اعترف كبار الأشاعرة بأن الكسب اسم بلا حقيقة.

قال الرازي بعد أن أورد إشكالات في معنى الكسب: وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى"[2].

وأما مخالفته للقرآن فلأن الله تعالى صرح في القرآن بأنه يفعل بهذه الأسباب لا عندها، قال تعالى:

١ - {وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات} [الأعراف: ٥٧].

٢ - وقال تعالى: {وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها} [البقرة: ١٦٤]، وقوله: {ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد} [ق: ٩].

٣ - وقال سبحانه {يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام} [المائدة: ١٦].

٤ - وقال جل وعلا: {فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم}

---

(١) روح المعاني: ١/ ٨٧.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص: ٢٨٨.

[النساء: ١٦٠].

٥ - وقال عز من قائل: {يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا} [البقرة: ٢٦].

وقال تعالى: {قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم} [التوبة: ١٤].

وقال تعالى: {قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا} [التوبة: ٥٢].

وقال ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة: "إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن الله جاعل بصلاتي عليهم نورا"(١).

فمن قال يفعل عندها لا بها فقد خالف لفظ القرآن والسنة(٢).

وقد عرفت بهذا أن مذهب أهل السنة والجماعة هو الحق لموافقته للكتاب والسنة والعقل والحس.

ثم إن معنى إثبات أهل السنة والجماعة للأسباب ليس معناه أنها هي المؤثرة بنفسها وأنها علل مقتضية لا يتخلف عنها معلولها كما هو مذهب الطبعيين بل هم يقولون: إن الله جعلها أسبابا لمسبباتها، وإنه لا بد من صرف الله عنها الموانع ثم إنه لا بد من تسخير الله تعالى لتلك الأسباب وإبقاء مفعوليتها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "وليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبب لكن له شريك فيه وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه ولم يصرف عنه ضده، لم يحصل مسببه، ومن هنا لا يوجد ما هو علة تامة تستلزم معلولها إلا مشيئة الله تعالى فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"(٣).

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/ ٤٠٤ - ٤٠٥ رقم ١٣٣٧، ومسلم: ٢/ ٦٥٩.

(٢) انظر في هذا الفتاوى: ٨/ ١٧٥، ١٣٧، ١٣٨، ومنهاج السنة: ٥/ ٣٦٣ - ٣٦٦، و٣/ ١١٣ - ١١٤.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤٥٧، وانظر أيضا الفتاوى: ٨/ ١٦٧، ومنهاج السنة: ٣/ =

وهذا الكلام من شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حقيقة الأسباب وأنه ليس في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها ولا سبب تام يستلزم مسببه يرد على ما زعمه البوطي وشنع به على شيخ الإسلام من أنه بإثباته القوة التي وضعها الله في الأشياء جنح إلى رأي الفلاسفة وقلدهم وخالف أهل السنة والجماعة[1] - أي الأشاعرة - وأنه تناقض.

وحاصل شبهاته تدور على الآتي:

١ - أن إثبات الأسباب يتنافى مع صفات الربوبية والألوهية.

٢ - أننا لم نصل إلى الآن إلى الكشف عن تلك القوة المودعة، كما أن الله لم يخبرنا عنها. فإذا هي خيالات وأوهام، وسمى هذه الشبهة منطق العلم.

٣ - يؤول ما ورد من حروف السببية والتعليل في كتاب الله تعالى لئلا يتعارض مع النصوص الأخرى.

مناقشة هذه الشبهة:

أقول وبالله التوفيق: إن هذه المسألة مبنية على مسألة قدرة العبد وهي المعروفة بكسب الأشعري التي هي إحدى محالات علم الكلام.

فلهذا لا نطيل الكلام عليها وإنما نشير إلى ما يتعلق بالموضوع:

١ - إن ما زعمه من التنافي مع صفات الربوبية والألوهية غير وارد أصلا وذلك لأنه إنما يرد لو أثبتنا أسبابا وعللا مستقلة وقد علمت أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول ما نصه: "وأما أن يكون في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها وسبب تام يستلزم مسببه فهذا باطل".

=

١١٥، وجامع الرسائل: ٢/ ٢١٠، والتدمرية ص: ٥٧.

(١) السلفية مرحلة: ١٧٣ - ١٧٤.

ويقول أيضا: "إنه ليس في الوجود سبب يستقل بحكم، بل كل سبب فهو مفتقر إلى أمور أخرى تضم إليه، وله موانع وعوائق تمنع موجبه وما ثم سبب مستقل إلا مشيئة الله وحده، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن" ويقول أيضا: "وهو - أي الله - وإن كان قد خلق ما خلقه بأسباب فهو خالق السبب والمقدر له وهو مفتقر إليه كافتقار هذا وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضر".

كما أنه يبين أن تأثير الأسباب مشروط بشرطين وهما:

١ - وجود المقتضي. ٢ - عدم الموانع.

ثم مع هذين الشرطين يشترط شرطا آخر وهو الأهم وهو أنه لا بد من تسخير مسبب الأسباب وإبقائه لها وتيسيره ذلك، وبهذا تبين أنه لا منافاة بين الأسباب وصفات الربوبية.

وقد مثل البوطي بصفة القيومية وزعم أننا لو قلنا بالسببية الحقيقية للزم "أن الأشياء بعد أن أودعت فيها قواها المزعومة أصبحت تؤدي مهماتها استقلالا ودونما حاجة إلى عون مستمر فتصبح كجهاز العقل الآلي المعروف اليوم".

وقد عرفت أن هذا إنما يلزم لو قلنا: إنها سبب تام مستقل إلخ، ولم يدع ذلك أحد ممن هو يرد عليه.

٢ - إن ما ادعاه أن من حروف السببية والتعليل في كتاب الله تعالى مؤولة لأن هناك نصوصا صريحة محذرة من أن تفهم معاني هذه الحروف على حقيقتها في حق الله تعالى.. هذا الكلام فيه وجوه:

١ - أنه ظن أن الآيات التي تدل على السببية والتعليل - وهي أكثر من ألف موضع في القرآن كما قاله ابن القيم[1] - تتعارض وتتنافى مع الآيات التي تدل على

(١) الجواب الكافي ص: ١٦، وذكر في شفاء العليل ص: ٣٩٧ أن ما يفيد إثبات الأسباب =

تفرد الله بالخلق والإيجاد وهي أيضا كثيرة.

وهذا الظن باطل لا أساس له لأننا كما تقدم لا نرى سببا تاما ولا علة تامة وإنما هي أسباب جعلها الله تعالى، إن شاء أبقى سببيتها وإن شاء سلبها السببية وأبطل مفعولها، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

٢ - أن البوطي نفسه ذكر في أول كتابه الذي زعم فيه هذا الكلام السابق اتفاق علماء اللغة على أن الحقيقة لا يعدل عنها إلا لضرورة في الكلام، ولا ضرورة هنا تلجئ إلى تأويل أكثر من ألف موضع في القرآن الكريم.

٣ - ثم إنه استدل بما وقع لمريم في قوله تعالى: {وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا} وأن هذا التساقط ليس من قوة الهز وإنما هو من الله تعالى.

الجواب: أننا لم نزعم أن الأسباب لازمة ولا يحرقها الله تعالى وقد علم أن العلماء سموا مثل هذا خوارق العادة فالله سبحانه يخرق الأسباب والعادات إن شاء وإن شاء أبقاها على عادتها.

٤ - وأما ما زعم من أن القوة لو كانت موجودة لرأيناها أو لاخبرنا الله بها ... إلخ.

فمن المعلوم عقلا عدم الملازمة بين وجود الشيء وبين رؤيته كما في الروح والنفس والحرارة والبرودة، وأما إخبار الله تعالى بذلك فقد حصل ففي أكثر من ألف موضع ذكر ما يفيد ذلك.

٥ - وأما ما زعمه من تناقض ابن تيمية فذلك إنما حصل للبوطي هذا الظن من عدم استيعابه لكلام الشيخ أو من سوء الظن أو غير ذلك، وأما لو أطراف كلامه وتتبعه في مظانه لعلم يقينا أنه ليس هناك تناقض وقد نقلت فيما مضى ما يفيد ذلك

=

من القرآن والسنة لو تتبع لزاد على عشرة آلاف موضع وأن ذلك حقيقة وليس مبالغة.

ولله الحمد.

المذهب الرابع(١): أن الدعاء يرد القضاء ويغيره من قضاء إلى قضاء:

وقد استدل هؤلاء بأدلة كثيرة أقواها الأحاديث المصرحة برد الدعاء للقضاء، ثم أحاديث الاستعاذة من سوء القضاء، فمن الأحاديث التي تدل على رد الدعاء للقضاء:

١ - حديث سلمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"(٢).

---

(١) انظر عن هذا المذهب: شأن الدعاء للخطابي ص: ٧، وقطر الولي للشوكاني: ٤٧٩ - ٤٩٨، وقد نصر فيه هذا المذهب وقواه كما فعل ذلك في رسالتين مستقلتين:
إحداهما: في أن إجابة الدعاء لا ينافي القضاء طبعت ضمن مجموع للشوكاني باسم أمناء الشريعة، من ص ١٣٠ - ١٣٥.
وثانيتهما: سماها باسم تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصه من الدلائل، طبعت مع المجموع المذكور من ص ١١٢ - ١٢٨، وقد تعسف الشوكاني رحمه الله في تقوية هذا المذهب في هذه الرسائل وعليه مآخذ كثيرة في رده على الجمهور وكثير من تلك المآخذ يفهم مما ذكرناه فيما سبق.

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٣٩)، والبزار (٢٥٤٠)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤/ ١٦٩)، ووالقضاعي (٨٣٢، ٨٣٣) والطبرانى (٦/ ٢٥١) والحديث استغربه الترمذي: وقال الطحاوي: هو -يعني أبا مودود- عبد العزيز بن أبي سليمان مولى هذيل، وهو عند أهل الحديث ثقة، وهو من أهل البصرة، وهو خلاف أبي مودود المدني ا. هـ قلت: قد وهم الطحاوي رحمه الله في الرجل، والصواب ما قاله الإمام الترمذي؛ لأن فضة هو الذي يروي عن سليمان التيمي، وعنه يحيى بن الضريس، أما الآخر، فلم أجدهم نصوا على أنه روى عن سليمان التيمي، ولا عنه ابن الضريس، لذا قال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٣/ ٦١٥): وأبو مودود بصري، اسمه فضة، نزل الري، قال فيه أبو حاتم الرازي: ضعيف، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٤١٠): إسناده جيد، وقال العلامة ابن باز في حاشيته على البلوغ (٧٧٩): في إسناده أبو مودود فضة البصري وفيه =

٢ - وحديث ثوبان ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"(١).

٣ - وحديث عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: "لا يغني حذر من قدر،

=

لين ولكنه ينجبر ضعفه بحديث ثوبان، وحسنه العلامة الألباني في الصحيحة (١٥٤) بقوله: فلعل تحسين الترمذي لحديثه باعتبار أن له شاهدا من حديث ثوبان، وقال الأرنؤوط في تحقيق العواصم والقواصم (٦/ ٢٣٠): في سنده أبو مودود ضعيف، لكن الحديث يتقوى بشواهده.

(١) أخرجه ابن المبارك في الزهد (٨٦)، وأحمد (٥/ ٢٧٧)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٤٤١)، وهناد في الزهد (١٠٠٩)، وابن ماجه (٩٠، ٤٠٢٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤/ ١٦٩)، والروياني (٦٤٣)، وابن حبان (٨٧٢)، والطبراني (٢/ ١٠٠)، والحاكم (١/ ٦٧٠)، والقضاعي (١٠٠١)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان (٢/ ١٠)، والأصبهاني في الترغيب والترهيب (١/ ٢٠٢)، وعبد الغني المقدسي في الدعاء (ح ١٢)، والبغوي في شرح السنة (١٣/ ٦) من حديث ثوبان ﵁، والحديث ضعفه ابن عدي، وأقره ابن القيسراني في الذخيرة (٥/ ٢٧١٧)، وصححه ابن حبان، والحاكم وأقره الذهبي، وقال المنذري في الترغيب (٣/ ٢٨٩): إسناده صحيح، وقال البوصيري في الزوائد: سألت شيخنا أبا الفضل العراقي ﵀ عن هذا الحديث فقال هذا حديث حسن، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٤٠٩): رواته كلهم ثقات، وصححه العلامة ابن باز في تعليقه على البلوغ (٧٧٨)، وقال الشيخ ناصر في صحيح ابن ماجة: حسن دون لفظة (وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها)، وقال الشيخ مشهور في تعليقه على المجالسة (١٨٩٢) إسناده لين والحديث حسن، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٧/ ٦٨): حسن لغيره دون قوله: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"، وهذا إسناد ضعيف، عبد الله بن أبي الجعد أخو سالم لم يرو عنه غير اثنين، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان، وقد عده الحافظ ابن حجر من الطبقة الرابعة، وهي طبقة صغار التابعين الذين جل روايتهم عن كبارهم، ثم إنه كوفي، وثوبان شامي، فيغلب على الظن أنه لم يسمع منه.

والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن الدعاء والبلاء ليعتلجان إلى يوم القيامة"(١).

ومن الأحاديث التي تدل على الاستعاذة من شر القضاء:

١ - ما ورد في حديث القنوت: "وقني شر ما قضيت"(٢).

(١) أخرجه البزار (٢١٦٥ - كشف)، والقضاعي (٨٦١)، وابن عدي (٣/ ١٠٦٨)، والحاكم (١/ ٤٩٢)، والطبراني في الأوسط (٢٥١٩)، وفي الدعاء (٢/ ٢/ ٨٠٠/ ٣)، والحربي في الغريب (٣/ ١١٩٤)، وابن جميع الصيداوي في معجمه (ص ١٠٥)، والبيهقي في القضاء والقدر (٢٤٦)، والخطيب في تاريخه (٨/ ٤٥٣)، وأبو القاسم الأصبهاني في الترغيب (١٢٦٤)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١٤١١) عن عائشة ﵂، والحديث قال عنه الحاكم: صحيح الإسناد، فرده الذهبي بقوله في التلخيص: قلت: زكريا مجمع على ضعفه، وقال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح. قال يحيى: زكريا ليس بثقة، وقال الدارقطني: متروك، وله شاهد من حديث أبي هريرة ﵁ أخرجه البزار (٢١٦٤ - كشف)، وعبد الغني المقدسي في الدعاء (٢) وفي إسناده إبراهيم بن خثيم وهو متروك. أما العلامة الألباني فقد حسن حديث عائشة ﵂ في صحيح الجامع (٧٧٣٩)، ثم عاد وقال في الضعيفة عن الحديث حديث عائشة وأبي هريرة (٦٧٦٤): ضعيف جدا.

(٢) أخرجه الطيالسى (ص ١٦٣، رقم ١١٧٩)، وابن أبى شيبة (٢/ ٩٥، رقم ٦٨٨٩)، وأحمد (١/ ٢٠٠)، وأبو داود (١٤٢٥)، والترمذى (٤٦٤)، والنسائى (٣/ ٢٤٨)، وابن ماجه (١١٧٨)، والدارمى (١٥٩٣)، وابن الجارود (٢٧٢)، ومحمد بن نصر في كتاب الوتر (ص ١٣٤)، وابن خزيمة (١٠٩٥)، وأبو يعلى (٦٧٦٢)، وابن حبان (٩٤٥) وغيرهم، والحديث حسنه الترمذى، وصححه المصنف في الأذكار (ص ٤٨)، وصححه ابن الملقن في البدر المنير (٣/ ٦٣٠)، وقال العراقي في المغني: إسناده صحيح، وقال الحافظ في النتائج (٢/ ١٣٨): حسن صحيح، وصححه الشيخ ناصر في المشكاة (١٢٧٣)، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند، وخرجه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٣١٥)، وقال الحويني في غوث المكدود (١/ ٢٣٨): إسناده صحيح، وصححه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣/ ٢٤٦).

٢ - وما ورد في حديث أبي هريرة قال: "كان النبي ﷺ يتعوذ من جهد البلاء، ودرك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء"(١).

مناقشة هذه الأدلة:

الجواب عن هذا:

١ - إن هذه الأحاديث لو فرضنا أنها تكون معارضة لما يدل على عدم تغيير ما سبق به القضاء، لكانت النصوص القطعية الدالة على عدم التغيير أقوى وأرجح، هذا على فرض الترجيح.

٢ - الصحيح أنه ليس هناك تعارض فالجمع ممكن جدا لأن هذا - كما تقدم - من رد القضاء بالقضاء والكل من قضاء الله وقدره، الرد والراد والمردود.

ولا يخرج شيء من قدر الله تعالى فالله الذي قدر البلاء هو الذي قدر دفعه بالدعاء أو غير ذلك من الأسباب، فالقضاء والقدر شامل للجميع وقد تقدم بيان ذلك بما فيه الكفاية.

٣ - ليس في هذه الأحاديث ما يدل صراحة على أن الدعاء ليس داخلا في القضاء، ويحمل رد القضاء بالدعاء الوارد في هذه الأحاديث على معنى أن الدعاء قد سبق به القضاء فهو سبب علق عليه المسبب في القضاء السابق أولا وليس معناه أن الدعاء يأتي بقضاء جديد لم يسبق به القضاء، وذلك لما يلزم - لو ثبت ذلك - من عدم شمول القضاء لكل شيء، وهذا يتنافى مع النصوص الكثيرة الدالة على شمول القضاء.

وبهذا تبين أن الدعاء لا يرد القضاء بمعنى أنه لا يأتي بقضاء جديد لم يسبق.

المذهب الخامس: التفريق بين الأمور:

(١) أخرجه البخاري: ١١/ ١٤٨ رقم ٦٣٤٧، ومسلم: ٤/ ٢٠٨٠ رقم ٢٧٠٧.

قال أصحاب هذا المذهب: "إن الدعاء يكون مشروعا نافعا في بعض الأشياء دون بعض".

وقالوا بعدم مشروعية الدعاء بطول العمر أو البقاء، وعللوا ذلك بأنه أمر قد فرغ منه، واستدلوا بما رواه مسلم عن عبد الله بن مسعود قال: قالت أم حبيبة زوج النبي ﷺ: "اللهم أمتعني بزوجي رسول الله ﷺ وبأبي أبي سفيان وبأخي معاوية"، قال: فقال النبي ﷺ: "قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئا قبل حله أو يؤخر شيئا حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار، أو عذاب في القبر، كان خيرا وأفضل"[1].

واستدل لهم أيضا بأن النبي ﷺ لم يقبل طلب الأنصار بالدعاء لهم برفع الحمى، فقال لهم: "أو تصبرون؟".

وقد روى هذا المذهب عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ فقد روي عنه أنه كان يكره أن يدعى له بطول العمر، ويقول: هذا أمر فرغ منه، وقال غيره: "إن الدعاء بطول البقاء محدث"[2].

وقد ورد عن أحمد الدعاء للمتوكل بطول البقاء[3] فهذا فيه نوع تناف مع ما روي عنه من كراهية الدعاء له بطول العمر وتعليله ذلك بأنه مفروغ منه.

وأيد هذا المذهب شارح الطحاوية وذهب إلى أن الدعاء لا تأثير له في زيادة العمر بخلاف صلة الرحم ويمكن أن يعد من هذا المذهب ما ذهب إليه القرافي من عدم الدعاء بالأمر المقطوع فيه كرفع الخطأ والنسيان. وسيأتي مناقشة القرافي في هذا

(١) أخرجه مسلم: ٤/ ٢٠٥١ رقم ٢٦٦٣.
(٢) غذاء الألباب: ١/ ٢٩٦، وشرح الطحاوية: ٩١.
(٣) أخرجه عنه ابنه في كتاب السنة: ١/ ١٤٠ رقم ١٠٨، وذكره الذهبي في السير: ١١/ ٢٨٧.

إن شاء الله تعالى.

مناقشة من يفرق في الدعاء بين الأشياء:

١ - إن التفريق لا دليل عليه إذ الحجة بأنه أمر قد فرغ منه، فهذه الحجة موجودة في كل الأشياء فالكل مقدر قد فرغ منه[١].

٢ - قد ثبت عن النبي ﷺ دعاؤه لبعض أصحابه بطول العمر، من ذلك دعاؤه ﷺ لأنس بطول العمر بقوله ﷺ: "اللهم أكثر ماله وولده وأطل عمره واغفر ذنبه"[٢].

وقد بوب البخاري في كتاب الدعوات فقال: باب دعوة النبي ﷺ لخادمه بطول العمر وبكثرة ماله، فأورد دعاء النبي ﷺ لأنس[٣].

---

(١) غذاء الألباب: ١/ ٢٩٧.

(٢) أخرجه ابن سعد (٧/ ١٩)، وأبو يعلى (٤٢٣٦)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٥٣)، وابن عساكر في تاريخه (٩/ ٣٥٣) والحديث قال عنه الحافظ في الفتح (٤/ ٢٢٩): إسناده صحيح، وصححه الشيخ ناصر في صحيح الأدب المفرد (ص ٢٤٤). وقال في الصحيحة برقم (٢٢٤١): (رجاله ثقات رجال الشيخين غير سنان بن ربيعة؛ فأخرج له البخارى مقرونا بغيره؛ وقال الحافظ: "صدوق فيه لين" وسنان بن ربيعة هذا مضى غير مرة أنه مختلف فيه، وأن التحقيق ضعفه، فلم يوثقه أحد نصا فيما أعلم غير أن ابن حبان قد ذكره في "ثقاته" [٤/ ٣٣٧]، وقال ابن معين في رواية الدارمى عنه: "ليس به بأس" وضعفه في رواية الدورى عنه فقال: "ليس بالقوى" وأورده ابن شاهين في ثقاته [رقم ٤٩٠]، وقال: "صالح"، وقال ابن عدي: "أرجو أنه لا بأس به" وقال الذهبى في "الميزان": "صويلح" وقال في "الكاشف": "صدوق" أما أبو حاتم الزارى فاقد قال: "شيخ مضطرب الحديث" وهذا جرح مفسر؛ وقال النسائي: (ليس بالقوى) ومثله قال الدارقطنى في "سؤالات الحاكم له" [رقم ٣٧٦]، وأورده العقيلى في "الضعفاء" [٢/ ١٧٠]، ومثله ابن الجارود وزكريا الساجى ذكراه في جملة "الضعفاء" كما نقله عنهما مغلطاى البكجرى في "إكماله" [٢/ ق ١٣٩]، كما في هامش "تهذيب الكمال" [١٢/ ١٤٨/ طبعة الرسالة]، فالرجل إلى الضعف أقرب.

(٣) البخاري مع الفتح: ١١/ ١٤٤، وليس في حديث أنس الذي ساقه البخاري التصريح =

والظاهر أن البخاري يشير بهذا التبويب إلى الرد على من قال بعدم الدعاء بطول العمر والله أعلم.

وقد دعا النبي ﷺ أيضا لأبي اليسر كعب بن عمرو بطول العمر فقال: "اللهم أمتعنا به" وكان يحدث بهذا الحديث ويبكي ثم يقول: أمتعوا بي لعمري كنت آخرهم[(١)].

وروي أيضا أنه ﷺ دعا بطول العمر لأم قيس ابنة محصن أخت عكاشة، قال الراوي: "ولا نعلم امرأة عمرت ما عمرت"[(٢)].

٣ - قد ثبت عن بعض الصحابة الدعاء بطول العمر، فقد دعا سعد بن أبي وقاص

=

بالدعاء بطول العمر، ولكن البخاري يشير بذلك إلى ما ورد في بعض طرقه من الدعاء له بطول العمر كما قاله الحافظ في الفتح: ١١/ ١٤٤ - ١٤٥.

(١) أخرجه ابن إسحاق في السيرة كما في سيرة ابن هشام: ٣/ ٣٣٥، ومن طريقه الإمام أحمد في المسند: ٣/ ٤٢٧ - ٤٢٨ وإسناده ضعيف لضعف بريدة بن سفيان الأسلمي، ولإبهام رواته عن أبي اليسر. يعقوب: هو ابن إبراهيم بن سعد الزهري. وأورده الهيثمي في "مجمع الزوائد" ٦/ ١٤٩، وقال: رواه أحمد، عن بعض رجال بني سلمة، عنه، وبقية رجاله ثقات. قلنا: فاته أن يعله بضعف بريدة بن سفيان. قال السندي: قوله: تريد: أي الغنم، أي تقرب،- ومثله قوله تعالى (يريد أن ينقض) [الكهف: ٧٧] أو تتوجه، أو الإرادة حقيقية، لأن شأن الحيوان، أن يريد، ولا تختص الإرادة بالعاقل. قوله: مثل الظليم: هو الذكر من النعام. قوله: موليا: أي مدبرا للعسكر، مقبلا على الغنم.

(٢) أخرجه أحمد (٤٤/ ٥٥١ - الرسالة)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٥٢)، والنسائي في المجتب (١٨٨٢)، وفي الكبرى (٢٠٠٩)، والطبراني في الكبير (٢٥/ رقم ٤٤٦) والحديث ضعفه العلامة الألباني في ضعيف النسائي، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤٤/ ٥٥١): إسناده محتمل للتحسين، أبو الحسن -وإن انفرد بالرواية عنه يزيد بن أبي حبيب، ولم يؤثر توثيقه عن أحد- إنما هو مولاها، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بطول العمر على الرجل الذي قال: "إن سعدا كان لا يسير بالسرية، ولا يقسم بالسوية، ولا يعدل في القضية، قال سعد: أما والله لأدعون بثلاث: اللهم إن كان عبدك هذا كاذبا قام رياء وسمعة فأطل عمره، وأطل فقره، وعرضه بالفتن، وكان بعد إذا سئل يقول: شيخ كبير مفتون أصابتني دعوة سعد. قال الراوي: فأنا رأيته بعد قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، وإنه ليتعرض للجواري في الطرق يغمزهن"[1].

فتبين مما تقدم ثبوت الدعاء بطول العمر وأنه مشروع لا محذور فيه.

وأما ما استدل به القائلون بالتفريق بين الأشياء في الدعاء من قول النبي ﷺ للأنصار: أو تصبرون؟، فيمكن أن يجاب عنه بأنه "سؤال كشف وتعليم، فأوحى الله إليه أنه لا يكشف عنهم في ذلك الوقت، وأخر الدعاء، ويحتمل أنه رأى بهم جزعا وقلة صبر فأمرهم به"[2].

ومما يبين هذا أن النبي ﷺ قد دعا برفع الحمى عن المدينة عند قدومه إليها وإصابة أبي بكر وبلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بالحمى فقال ﷺ: "اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد، اللهم بارك لنا في صاعنا، وفي مدنا وصححها لنا وانقل حماها إلى الجحفة"[3].

ويمكن أن يجاب أيضا عن حديث أم حبيبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بأنه ﷺ علم بالوحي بأنه لا يزاد في أعمار هؤلاء الذين دعت لهم أم حبيبة أو يقال: إنه رأى حرصها الشديد على ذلك فمنعها، أو أنه ﷺ أرشدها إلى الأفضل وهو طلب الأمر الأخروي من الاستعاذة من النار، أو عذاب القبر دون النفع الدنيوي من التمتع بهؤلاء الذين

(١) أخرجه البخاري: ٢/ ٢٣٦ رقم ٧٥٥.
(٢) إتحاف السادة: ٥/ ١١٨، والأزهية: ٤٩ - ٥٠.
(٣) أخرجه البخاري: ٤/ ٩٩ رقم ١٨٨٩، ومسلم ٢/ ١٠٠٣ رقم ١٣٧٦.

ذكرتهم، ويدل لهذا قوله: "كان خيرا وأفضل" فإن اسم التفضيل يدل على المشاركة والزيادة فأصل الخيرية والفضل ثابت لما دعت به والله أعلم.

وأما التفريق بين صلة الرحم وبين الدعاء بأن الأول يزيد في العمر دون الثاني فيعترض عليه بأن كليهما سببان متماثلان، فأما أن نمنع تأثيرهما في المسببات أو نجيز تأثيرهما كباقي الأسباب الشرعية، ولا يجوز أن نفرق بين متماثلين بدون دليل واضح ولا يقال إن النص ورد في صلة الرحم بزيادة العمر لأننا نقول: إنه قد ورد النص أيضا بالدعاء بطول العمر وثبت تأثيره في ذلك كما في دعاء النبي ﷺ لأنس وأبي اليسر وأم قيس ودعاء سعد بن أبي وقاص على الرجل، فكل هذا يدل على أنه لا فرق بين الأمرين والله أعلم.

*** المبحث الثاني في الصواب الذي تدل عليه الأدلة الصحيحة وهو:**

المذهب السادس: وهو الذي عليه جمهور أهل السنة والجماعة:

وهو الصواب(١) الذي دل عليه الكتاب والسنة، والفطرة والعقل السليم وتجارب الأمم والواقع التاريخي، والمشاهدة والحس وهو أن الدعاء سبب من الأسباب وأن له تأثيرا في المطلوب المسؤول كسائر الأسباب المقدرة والمشروعة، وهذا يعترف به جماهير بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجرمين والمشركين(٢). ولم يشذ عن هذا إلا طوائف.

بل هو شبه اتفاق بين أهل الملل وأساطين الفلاسفة حتى يذكر عن بطليموس أنه قال:

---

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم ص: ٣٥٨، ومنهاج السنة: ٥/ ٣٦٢، ٣/ ٢١٣ - ٢١٤، وزاد المعاد: ٣/ ٤٨١.

(٢) الفتاوى: ٨/ ١٩٥.

"واعلم أن ضجيج الأصوات في هياكل العبادات، بفنون اللغات، على اختلاف الحاجات، يحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات[١]"، فهذا الفيلسوف يعترف ويقر بتأثير الدعاء لكنه يفسر ذلك التأثير على وجه يوافق عقيدته بتأثير الكواكب.

والدعاء مثل سائر الأسباب كالتوكل والصدقة ... سبب لجلب المنافع ودفع المضار[٢].

ثم الدعاء - مع ثبوت كونه سببا - داخل في القضاء، ولا يخرج عن القضاء فإن الدعاء من جملة ما سبق به القضاء لأن الله سبحانه أحاط بكل شيء علما وقدر كل شيء تقديرا ولا يمكن أن يخرج شيء عن قضائه، فلهذا فالدعاء نفسه داخل في القضاء فإذا قدر الدعاء وأنه سبب لكذا فلا بد أن يدعو الرجل وأن يتسبب ذلك فيما جعله الله سببا فالدعاء سبب لجلب النفع كما أنه سبب لدفع البلاء فإذا كان أقوى منه دفعه وإن كان سبب البلاء أقوى لم يدفعه، لكن يخففه ويضعفه، وليس شيء من الأسباب أنفع من الدعاء ولا أبلغ في حصول المطلوب.

ولهذا أمر ﷺ عند انعقاد أسباب الشر بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلاة، والدعاء، والذكر والاستغفار والتوبة، والإحسان بالصدقة والعتاقة، فإن هذه الأعمال الصالحة تعارض الشر الذي انعقد سببه كما في الحديث: "إن الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض فيعتلجان[٣]"، وهذا كما لو جاء عدو فإنه يدفع

---

(١) الرد على المنطقيين ص: ٢٧٢، ومنهاج السنة النبوية: ٥/ ٤٤٦، ونقل ابن مفلح عن شيخه ابن تيمية أنه قال: "وأقر أولهم وآخرهم أن الله تعالى يدفع عن أهل العبادة والدعاء ببركته ما زعموا أن الأفلاك توجبه، وأن لهم من ثواب الدارين ما لا تقوى الأفلاك أن تجلبه". اهـ. الفروع: ٦/ ١٧٨.

(٢) الفتاوى: ١٠/ ٥٥٠.

(٣) تقدم تخريجه.

بالدعاء وفعل الخير وبالجهاد له وإذا هجم البرد يدفع باتخاذ الدفء، فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء[١].

ويدل على دفاع العدو بالدعاء مع الجهاد قوله ﷺ لسعد بن أبي وقاص: "هل تنصرون إلا بضعفائكم" ولفظ النسائي: "إنما نصر الله هذه الأمة بضعفتهم بدعواتهم وصلاتهم وإخلاصهم"[٢].

والحاصل أن من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء، فالدعاء داخل تحت القضاء وليس خارجا عنه، فالدعاء سبب لرد البلاء، واستجلاب الرحمة كما أن الترس سبب لدفع السلاح، والماء سبب لخروج النبات من الأرض فكما أن الترس يدفع السهم فيتدافعان، فكذلك الدعاء والبلاء، وليس من شرط الاعتراف بالقضاء أن لا يحمل السلاح، وقد قال الله تعالى: {وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم} [النساء: ١٠٢]، فالله تعالى هو الذي قدر الأمر، وقدر سببه[٣].

دلالة الكتاب على ذلك:

أ - قال تعالى: {وقال ربكم ادعوني أستجب لكم} [غافر: ٦٠].

وجه الاستدلال بالآية:

١ - إن الله تعالى قد علق في هذه الآية الإجابة بالدعاء تعليق المسبب بالسبب[٤] فلو كانت الاستجابة تقع بدون سبب الدعاء لكان تعليق الإجابة بالدعاء لا فائدة فيه فيكون عبثا، حاشا كلام الله من ذلك.

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٤٤٥، والرد على المنطقيين: ٢٧١ - ٢٧٢، والفتاوى: ٨/ ١٩٦، وزاد المعاد: ٤/ ١٨٢، والجواب الكافي: ١٥.

(٢) البخاري: ٦/ ٨٨ رقم ٢٨٩٦، والنسائي: ٦/ ٣٧ رقم الباب ٣٧.

(٣) الأذكار: ٣٥٤، والإحياء: ١/ ٣٠.

(٤) الفتاوى: ٨/ ١٩٣.

٢ - هذه الصيغة تدل على الشرط والجزاء فإن جواب الأمر يجزم إن قصد الجزاء وتسبب الفعل عن الطلب السابق وإن اختلفوا هل الجازم حرف شرط محذوف مع فعله أو الجملة السابقة لنيابتها عن حرف الشرط أو لتضمنها معنى حرف الشرط(١).

فهذا يدل على أن هذه الصيغة صيغة شرط وجزاء، والشرط والجزاء يتلازمان فلو كان وجود الدعاء وعدمه سواء لزم أنه لا فائدة في اشتراطه في وقوع الإجابة فيكون اشتراطه عبثا، حاشا كلام الله من ذلك.

٣ - هذه الآية تدل على الوعد بالإجابة عند وجود الدعاء فلو كان وجوده وعدمه سواء لزم أنه لا حاجة إلى هذا الوعد الذي هو من الله الذي لا يخلف الميعاد.

٤ - إن الله سبحانه قد أمر في الآية بالدعاء، وأوامر الله لا تخلو من فوائد ...

٥ - ثم إن الوعيد الشديد لمن تكبر عن الدعاء يدل على أهمية الدعاء وأنه ذو شأن عظيم، ولا يمكن أن يتوعد عليه إلا وله فائدة.

ب - قال تعالى: {وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان} [البقرة: ١٨٦].

وجه الدلالة من الآية:

١ - هذه الآية نزلت بسبب السؤال عن الدعاء، فلو كان الدعاء غير نافع، لبينت الآية ذلك لأن هؤلاء السائلين كانوا محتاجين إلى معرفة ذلك، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

٢ - الآية رتبت الإجابة على الدعاء بإذا الشرطية التي تدل على التحقيق ولها جواب مقدر، والجواب يترتب على الشرط وجودا وعدما.

---

(١) حاشية الخضري: ٢/ ١١٧.

٣ - وهذا وعد صريح بإجابة الدعاء، والله لا يخلف الميعاد، وقد علق هذا الوعد على الدعاء بإذا التحقيقية.

جـ - قال تعالى: {ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله} [النساء: ٣٢].

إن الله سبحانه وتعالى نهى في هذه الآية عن الحسد وتمني زوال نعمة الغير وأمر بسؤاله من فضله فدل على أنه بسبب السؤال يعطي مثل ما أعطى لذلك الذي فضله وربما يعطي أكثر، فلو كان الدعاء والسؤال لا أثر له في إعطاء السائل ما تمناه وسأله، للزم أنه لا فائدة في الأمر به في هذا المقام، وهذا يخالف ما يقتضيه سياق الآية.

د - قال تعالى: {وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها} [إبراهيم: ٣٤].

فبينت الآية أن الإيتاء والإعطاء يكون من المسؤول المطلوب فلو كان السؤال ليس له أثر سببي في الإيتاء لم يعلق به الإيتاء لاسيما أن سياق الآيات في ذكر نعم الله على عباده ومن ذلك نعمة إجابة الدعاء وإعطاء المسؤول.

هـ - قال تعالى: {أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء} [النمل: ٦٢].

فالآية صريحة الدلالة على أن دعاء المضطر هو السبب في إجابة سؤاله وكشف السوء عنه، وهذا من آيات الله العظيمة الدالة على وحدانيته وتفرده بالربوبية والألوهية، ولهذا أعقبه بقوله: {أإله مع الله قليلا ما تذكرون} [النمل: ٦٢].

و - قد وردت آيات كثيرة جدا ذكر الله فيها ما وقع لأنبيائه وأوليائه وعباده الصالحين من المحن والبلايا والشدائد العظام فاستغاثوا بربهم، وتضرعوا له، وابتهلوا إليه فاستجاب الله لهم وكشف عنهم تلك المحن بعد دعائهم.

وقد حكى الله لنا ألفاظ دعواتهم وصيغ ابتهالاتهم لنقتدي بهم ونأخذ العبر

والدروس، ومن تلك الدروس التي نأخذها تأثير الدعاء وفائدته العظيمة في جلب المنافع ودفع المضار وأنه سمة العبودية وأنه الغذاء الروحي لاسيما عند نزول الشدائد المدلهمة، ونسوق إن شاء الله تعالى جملة مما حكى الله لنا من تلك الأدعية المباركة.

ومما حكى الله لنا عن نوح عليه السلام مما يدل على تأثير الدعاء:

قوله تعالى: {ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون} [الصافات: ٧٥]. ما أصرحها في تأثير الدعاء وأوضحها وأبينها من حجة قاطعة وما أبلغها من برهان ساطع!! ومثلها قوله تعالى في قصة نوح أيضا: {ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الكرب العظيم (٧٦) ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوم سوء فأغرقناهم أجمعين} [الأنبياء: ٧٦، ٧٧]، ودلالة الآية على تأثير الدعاء من أوجه:

١ - الأول: إلغاء السببية، وهي موضوعة في اللغة العربية للترتيب والتعقيب فالمعطوف بها مرتب على المعطوف عليه ترتب المسبب على سببه والمعلول على علته.

وقد ذكر علماء اللغة إفادتها للسببية لاسيما في عطف الجمل والأوصاف.

قال ابن هشام النحوي بعد أن ذكر أنها ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة، وتفيد ثلاثة أمور أحدها الترتيب ...

الأمر الثاني: التعقيب....

والأمر الثالث: السببية.. وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة، فالأول نحو {فوكزه موسى فقضى عليه} [القصص: ١٥] ونحو: {فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه} [البقرة: ٣٧].

والثاني نحو {لآكلون من شجر من زقوم (٥٢) فمالئون منها البطون (٥٣)

فشاربون عليه من الحميم (٥٤)} [الواقعة: ٥١ - ٥٥].

٢ - الثاني: كلمة استجبنا إذ استجابة النداء من الله تعالى تكون بإعطاء السؤال إذ الاستجابة نوعان كما تقدم.

٣ - الثالث: كلمة نجينا المعطوفة فالاستجابة والإنجاء من الكرب العظيم والنصر كل هذا مترتب على ندائه ودعائه الله تعالى ترتب المسبب على السبب والمعلول على العلة.

وقوله تعالى: {وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين (٨٣) فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين (٨٤)} [الأنبياء: ٨٣، ٨٤].

تدل الآيتان على المقصود من عدة أوجه:

منها العطف بالفاء السببية في الموضعين فاستجبنا، فكشفنا ودلالة استجبنا وكشفنا اللغوية ودلالة السياق هذه الدلالات الواضحة على تأثير الدعاء لا ينكرها إلا من طمس الله بصيرته وختم على قلبه. وقوله تعالى فيما حكاه لنا من استغاثة المؤمنين من الأمم السابقة: {ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين (٢٥٠) فهزموهم بإذن الله وقتل داوود جالوت} [البقرة: ٢٤٩، ٢٥٠].

وقال أيضا في آية أخرى: {وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين (١٤٨)} [آل: عمران: ١٤٧، ١٤٨].

ومثل استغاثة هؤلاء المؤمنين من الأمم السابقة في طلب النصر على الأعداء ما وقع من استغاثة النبي ﷺ وأصحابه يوم بدر ومناشدتهم لربهم في النصر على كفار

قريش قال تعالى: {إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين (٩)} [الأنفال ٩].

فهذه الآية واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار على أن الاستغاثة هي السبب في استجابة الله للمؤمنين ونصرهم على عدوهم وتأييدهم وإمدادهم بملائكته.

وقوله تعالى فيما حكى الله لنا عن ابتهالات يونس ودعواته:

{وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين (٨٧) فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين (٨٨)} [الأنبياء: ٨٧ - ٨٨].

فدلت الآيتان على أن الدعاء هو السبب في نجاته من عدة أوجه، منها الفاء السببية، ومنها: كلمتا: استجبنا ونجينا كما دلت على أن هذا ليس خاصا به بل المؤمنون عامة إذا وقعوا في شدة واستغاثوا بربهم فهو ينجيهم، كما دلت أيضا على أنه لولا الدعاء لما نجا من هذا الكرب العظيم ولبقي في بطن الحوت، وقد صرحت بذلك آية أخرى قال تعالى: {فلولا أنه كان من المسبحين (١٤٣) للبث في بطنه إلى يوم يبعثون (١٤٤)} [الصافات: ١٤٣ - ١٤٤]، فكلمة لولا في مثل هذا الموضع تدل على امتناع الجملة الثانية لوجود الأولى. وهذا صريح قاطع في أن الدعاء هو السبب في نجاته ولو لم يحصل الدعاء لما نجا ولبقي في بطن الحوت إلى يوم القيامة.

وقوله تعالى مبينا حالة يوسف عليه السلام وما حصل له من المحن: {قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين (٣٣) فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم (٣٤)} [يوسف: ٣٣ - ٣٤] فدلالتها على تأثير الدعاء من وجوه كثيرة منها الفاء المعقبة السببية وكلمة استجاب والفاء السببية أيضا في "فصرف"، وتذييل الآية بالسميع

العليم أي أنه يسمع التجأ إليه وقصد بابه ويعلم حاله وتضرعه وافتقاره فيرحمه فينقذه من الشدة.

وقوله تعالى: {هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء (٣٨) فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى} [آل عمران: ٣٨ - ٣٩].

فقوله: {إنك سميع الدعاء} يدل على أن الله يسمع ويجيب.

وقوله تعالى: {ذكر رحمت ربك عبده زكريا (٢) إذ نادى ربه نداء خفيا (٣)} [مريم: ٢ - ٣].

دلت الآية على أن الرحمة حصلت له حين ندائه لا قبله مما يدل على توقف الرحمة على النداء توقف المسبب على السبب، ويدل قوله: {ولم أكن بدعائك رب شقيا} على أن الله لم يخيبه فيما مضى بل يقضي له حاجته ويبلغه إلى سوءله.

وقوله تعالى: {وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين (٨٩) فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا} [الأنبياء ٨٩ - ٩٠]. ففي هذا ترتيب للاستجابة على النداء، كما أن فيه تعليلا للاستجابة بكونهم مسرعين في الخيرات، وداعين رغبة ورهبة.

وقوله تعالى في قصة تضرع موسى وابتهاله إلى الله: {قال رب اشرح لي صدري (٢٥) ويسر لي أمري (٢٦)} إلى أن أجابه الله بقوله: {قد أوتيت سؤلك ياموسى (٣٦)} [طه: ٢٥ - ٣٦] ما أوضحها في الدلالة على تأثير الدعاء في الإجابة!!

وقوله تعالى في قصة موسى وهارون في استغاثتهما بالله في إنقاذهما والمؤمنين من طغيان فرعون وملئه: {وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا

يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم (٨٨) قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما} [يونس: ٨٨ - ٨٩]، فصرحت الآيتان بإجابة دعوتهما واستغاثتهما بالله تعالى وأن ذلك عقب ابتهالهما إلى الله تعالى فدل هذا على ترتب الإجابة على الدعاء ترتب المسبب على السبب.

ز - وقد دل القرآن على أن حصول الدعاء سبب في كشف البلايا والمصائب ومنع وقوع العذاب والهلاك وأن ترك الدعاء سبب في وقوع العذاب والهلاك وهذا صريح في تأثير الدعاء في منع وقوع العذاب وكذلك العكس، قال تعالى: {قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة} إلى قوله: {ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون (٤٢) فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون (٤٣)} [الأنعام: ٤٠ - ٤٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: {ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء (٤٢)} يعني الفقر والضيق في العيش "والضراء" وهي الأمراض والأسقام والآلام لعلهم يتضرعون أي يدعون الله ويتضرعون إليه ويخشعون قال الله تعالى: {فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا} أي فهلا إذا ابتليناهم بذلك تضرعوا إلينا وتمسكنوا..

فمعنى هذا أنهم لو دعوا الله وتضرعوا لارتفع العذاب عنهم كما حصل لقوم يونس، ولكنهم لم يدعوا الله ولم يتضرعوا إليه، فوقع العذاب فهذا صريح في تأثير الدعاء في ذلك كما هو صريح من قوله تعالى في أول هذه الآيات {فيكشف ما تدعون إليه إن} إذ هو واضح في أن الدعاء هو السبب للكشف، فالفاء للسببية.

ومثل هذه الآية السابقة قوله تعالى: {قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما (٧٧)} [الفرقان: ٧٧]، فإنه يدل - على تفسير الدعاء

بدعاء المسألة – على أن الله تعالى لا يعبأ بعباده لولا دعاؤهم له فدل على أن الدعاء له أثير عظيم.

ح – ثم إن الله سبحانه وتعالى وصف الأصنام بأنها لا تسمع نداء من دعاها فلا تجيب دعاء فدل هذا على أن الله بخلافها فهو يسمع نداء من استغاث به فيجيب، له قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم: {قال هل يسمعونكم إذ تدعون (٧٢)} [الشعراء: ٧٢]، كما أن إبراهيم قال في وصف الله تعالى: {إن ربي لسميع الدعاء} إبراهيم: ٣٩].

وقال تعالى: {له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال (١٤)} [الرعد: ١٤].

ط – وقد ذكر الله تعالى أن الاستغفار والتوبة سببان لنزول المطر وللإمداد بالأموال والبنين ولكثرة البساتين والأنهار كما أنهما سببان للعيش والتمتع بالمتاع الحسن في الحياة الدنيا، قال تعالى: {فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا (١٠) يرسل السماء عليكم مدرارا (١١) ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا (١٢)} [نوح: ١٠ – ١٢].

قال: {وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين (٥٢)} [هود: ٥٢].

وقال: {وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله} [هود: ٣].

وذكر الله أيضا أن الاستغفار يمنع من نزول العذاب، قال تعالى: {وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون (٣٣)} [الأنفال: ٢٣]، فدلت هذه الآيات على أن الاستغفار

والتوبة من جملة الأسباب المشروعة، وتقدم أن الاستغفار نوع من أنواع الدعاء فثبت أن كليهما من الأسباب، وقد كان لهما الأثر العظيم في هذه الأمور المذكورة في الآيات السابقة فلولاهما لما حصلت هذه الأشياء، فدل على أنهما سببان في ذلك وأن وجودهما ليس كعدمهما.

والحاصل أن القرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتب الجزاء بالخير والشر والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل في ترتب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما على الأسباب والأعمال ترتب الجزاء على الشرط والمعلول على العلة والمسبب على السبب، وهذا بمختلف الصيغ والأساليب المتنوعة الكثيرة في مواضع كثيرة، وهذه المواضع تزيد في القرآن الكريم على ألف موضع كما قاله ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]، بل ذكر ابن القيم في موضع آخر أن ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لو تتبع لزاد على عشرة آلاف موضع، وأن ذلك حقيقة وليس مبالغة[2].

وأما السنة الدالة على تأثير الدعاء فأكثر من أن تحصر فقد تواتر عنه إلا الله ﷺ أمران: الأول: فعله للدعاء، والثاني: حثه ﷺ وترغيبه في الدعاء، وقد ذكر تواتر الأمرين عنه الكتاني في رسالته في الأحاديث المتواترة[3].

فلهذا نكتفي بإيراد بعض الأحاديث الدالة على المراد، من ذلك:

١ - قوله ﷺ فيما رواه أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "لكل نبي دعوة دعاها لأمته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، هذا لفظ مسلم، وفي البخاري: لكل نبي سأل سؤالا - أو قال

(١) الجواب الكافي: ١٦ - ١٧.
(٢) شفاء العليل: ٣٩٧.
(٣) نظم المتناثر ص: ١١٣.

لكل نبي دعوة قد دعا بها - فاستجيب، فجعلت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة"(١).

٢ - حديث أنس بن مالك الآخر، قال: بينما النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة إذ قام رجل فقال: يا رسول الله هلك الكراع وهلك الشاء، وفي رواية وجاع العيال وفي رواية أخرى هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله أن يسقينا، فمد يديه ودعا، وفي رواية وما نرى في السماء قزعة فوالذي نفسي بيده ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته، فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة ثم جاء ذلك الرجل أو غيره في الجمعة المقبلة فقال: تهدمت البيوت وانقطعت السبل فادع الله يمسكها فرفع يديه فقال: اللهم حوالينا ولا علينا، فما يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت"(٢).

٣ - حديث النزول(٣)، وهو حديث مشهور مستفيض متواتر، ومن طرقه ما رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟

---

(١) أخرجه البخاري بصيغة التعليق جازما به: ١١/ ٩٦ رقم ٦٣٠٥، ومسلم: ١/ ١٩٠ رقم ٢٠٠، من طريق قتادة وسليمان التيمي عن أنس وله شاهد من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري رقم ٦٣٠٤، ومسلم رقم ١٩٩، ومن حديث جابر أخرجه مسلم برقم ٢٠١.

(٢) أخرجه البخاري في ١٥ موضعا، انظر الإشارة إليها في البخاري مع الفتح: ٢/ ٤١٣ رقم ٩٣٢، ومسلم: ٢/ ٦١٢ برقم ٨٩٧.

(٣) أحاديث النزول متواترة كما قطع بذلك الحافظ الذهبي في العلو (ص٥٣، ٥٩) وذكر أنه ألف في ذلك جزءا، وقد ذكر الكتاني ممن حكم بتواتره أبا زرعة والسخاوي وابن عبد الهادي وذكر الكتاني أيضا ٢٣ صحابيا ممن روى أحاديث النزول، انظر نظم المتناثر ص: ١١٥، والصارم المنكي ص: ٢٢٠.

من يستغفرني فأغفر له؟ "(١).

دلالة الفطرة على تأثير الدعاء:

الإنسان من طبيعته أنه إذا كان في سعة وعافية نسي ربه وتمرد وعصى، وإذا وقع في شدة وضيق تحركت فطرته ومشاعره واتجه إلى الله ونسي ما كان يدعو من قبل وهنا يوقن أنه لا منقذ إلا الله، وتنكشف عنه الحجب ويزول الرين، وتذهب الغشاوة وينطرح بين يدي الله منكسرا متواضعا مبتهلا متضرعا باكيا ويجأر إلى الله كاشف السوء مجيب المضطرين غياث المغيثين منقذ الهالكين، وجابر المنكسرين، ومنقذ الغرقى وسامع النجوى.

فكم من ملحد نزلت به ضائقة آب إلى الله، وكم من شارد فاسق وقع في مأزق تاب إلى الله ورجع إلى طاعته.

فالفطرة خير شاهد وأقوى دليل وأنصع برهان، وأوضح حجة لأنها تحتاج إلى تركيب مقدمة وإقامة أدلة جدلية واستنتاج، ودليلها لا يمكن مقاومته ولا دفعه بالشبهات والوساوس، ألا ترى الإنسان إذا ما وقع في مصيبة يتجه مباشرة إلى السماء ويرفع يديه قائلا: يا رب يا رب.

وهذه الحالة تهجم عليه وتسيطر على تفكيره وشعوره، وتجعله يشعر أنه لا منقذ ولا منجي ولا مغيث إلا الله سبحانه وتعالى.

فلو لم تدل الفطرة على تأثير الدعاء لما اتجهت إلى الدعاء ولكانت تلجأ إلى وسائل أخرى للاستغاثة والاستعانة.

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى طبيعة الإنسان هذه في عدة آيات، منها:

قوله تعالى: {وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا

---

(١) أخرجه البخاري مع الفتح: ٣/ ٢٩ رقم ١١٤٥، ومسلم: ١/ ٥٢١ رقم ٧٥٨.

عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه} [يونس: ١٢].

وقال سبحانه: {وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أندادا ليضل عن سبيله} [الزمر: ٨].

وقال تعالى: {وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض (٥١)} [فصلت: ٥١].

وقال جل جلاله {وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون (٥٣)} [النحل: ٥٣].

وقال تعالى: {هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين (٢٢)} [يونس: ٢٢].

وقال تعالى: {وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا (٦٧)} [الإسراء: ٦٧].

وقال تعالى: {وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور (٣٢)} [لقمان: ٣٢].

فالإنسان في مثل هذه الشدائد ينسى تلك الأشياء التي كان يتعلق بها ويرجع إلى ربه فتحصل له معرفة قوية من أقوى ما يكون من المعارف، فإن المعارف التي تحصل في النفس بالأسباب الاضطرارية أثبت وأرسخ من المعارف التي ينتجها مجرد النظر القياسي الذي ينزاح عن النفوس في مثل هذه الحال" وقد تقدم ما يتعلق بهذا.

*** دلالة العقل السليم على تأثير الدعاء:**

فالعقل السليم يدل على تأثير الدعاء لأن العقل دل على وجود الله تعالى وأنه الفعال لما يريد وأنه لا معقب لحكمه.

فإذا سلم العقل هذا فلا يمتنع من أن الفاعل المختار يجعل الأشياء مرتبطة بأسبابها وعللها ويرتب مصالح العباد في دنياهم وأخراهم على الأسباب وينظم الكون بأجمعه ويربط بعضه ببعض على أسباب وعلل إذا وجدت وجدت مسبباتها ومعلولاتها فالعقل يسلم بهذا ولا ينكر بل يعترف.

ومن المعلوم أن الشرع لا يأتي بما يحيله العقل السليم الذي لم تدنسه لوثة الشبهات والشهوات وإن كان الشرع قد يأتي بما يحار فيه العقل ويعجز عن إدراكه مفصلا[1].

وأن العقل البشري قاصر الإدراك لا يحيط حتى بالمحسوسات فكيف بالأمور المعنوية التي ليست تحت التجربة والمشاهدة.

ثم إن العقل يرى آثار الأدعية وإجابتها وما يحصل بالدعوات من كشف الكربات ونيل الرغبات ويرى ترتب ذلك كله على الدعاء ترتبا متكررا وواقعا، فلا يرى لهذا عللا غير الدعاء فلا بد أن يصدق ذلك.

* **دلالة الواقع التاريخي:**

فقد استفاض في التاريخ وتواتر إجابة الله تعالى لنداء المضطرين وابتهالات المنكسرين، وتضرع المساكين واستغاثة المستغيثين، وتملق الخاشعين.

وقد ثبت على مدى التاريخ ما يفيد بالمجموع تواتر ذلك وإن لم يتواتر أفراد تلك الوقائع.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٢٧، والفتاوي: ٣/ ٣٣٩، و٥/ ٢٩ - ٣٠، وشرح الطحاوية ص: ٣٩٠ - ٣٩١ وانظر ما سيأتي ص: ٦٨١.

ولا مانع من إيراد بعض تلك الوقائع التاريخية على سبيل التمثيل لا الحصر وإليك ذلك:

أ - ما ذكر الله تعالى في القرآن الكريم من قصص أنبيائه ورسله مثل نداء، نوح، وإبراهيم وأيوب ويونس وغيرهم عليهم السلام، وقد سبق ذكر ذلك ولله الحمد.

ب - ما ثبت في السنة الصحيحة من ذلك وإليك بعض الأمثلة:

١ - قصة أصحاب الغار[١] الذين توسلوا بصالح أعمالهم بعد أن انطبقت عليهم الصخرة فأنقذهم الله فخرجوا سالمين.

٢ - قصة أويس القرني حيث روى مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ قال: "إن رجلا يأتيكم من اليمن يقال له أويس لا يدع باليمن غير أم له قد كان به بياض، فدعا الله فأذهبه عنه إلا موضع الدينار أو الدرهم، فمن لقيه منكم فليستغفر لكم[٢]".

٣ - قصة[٣] جريج الراهب الذي دعا الله تعالى وصلى لما اتهم فأنطق الله الغلام فبرأه.

جـ - ما حفظه التاريخ الموثق من إجابة الله تعالى للمستغيثين به، ولا نستطيع أن نذكر كل ما حصل من ذلك لأنه أمر يتجدد كل لحظة، قال تعالى: {يسأله من في السماوات والأرض كل يوم هو في شأن (٢٩)} [الرحمن: ٢٩] ويكفي لمعرفة ما

---

(١) أخرجها البخاري من حديث ابن عمر في عدة مواضع من صحيحه، انظر البخاري مع الفتح: ٤/ ٤٠٨ رقم ٢٢١٥، و٥/ ١٦ رقم ٢٣٣٣ و٦/ ٥٠٥ رقم ٣٤٦٥، ورقم ٥٩٧٤، وأخرجها مسلم: ٤/ ٢٠٩٩ رقم ٢٧٤٣.

(٢) أخرجه مسلم: ٤/ ١٩٦٨ رقم ٢٥٤٢.

(٣) أخرجها البخاري: ٦/ ٤٧٦ رقم ٣٤٣٦، ومسلم: ٤/ ١٩٧٦ رقم ٢٥٥٠.

وقع من ذلك الاطلاع على الكتب المصنفة في الفرج بعد الشدة[1] وغيرها كالكتب التاريخية.

ففي هذه الكتب وقائع كثيرة جدا فيها بيان أخبار الذين وقعوا في كرب وشدة وضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وانقطعت بهم الحيل فالتجأوا إلى الله تعالى بصدق وإخلاص فجاءهم الفرج بعد الشدة والسعة بعد الضيق والسرور والفرح بعد الغم والهم.

ولا يزال التاريخ إلى الآن يشهد بذلك فكم يقع يوميا من ذلك ولا ينكر هذا إلا معاند مكابر.

وليس يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل

* تجارب الأمم: وقد دلت تجارب الأمم على اختلاف أجناسها ومللها ونحلها على أن التقرب إلى رب العالمين، وطلب مرضاته والالتجاء إليه والانطراح بين يديه والبر والإحسان إلى خلقه من أعظم الأسباب الجالبة لكل خير، وأضدادها من أكبر الأسباب الجالبة لكل شر، فما استجلبت نعم الله واستدفعت نقمه بمثل طاعته والتقرب إليه بأنواع الطاعات، والرغبة إليه والاستعانة به والإحسان إلى خلقه فهذا مجرب عند جميع الأمم على مدى التاريخ، وهو أمر معلوم عند الناس خاصتهم وعامتهم، وأهل الأرض كلهم مقرون به، لأنهم جربوه.

ومن هنا كان اعتقاد تأثير الدعاء من الأصول المسلمة المقررة لدى مشركي العرب وغيرهم فلهذا أتى الدين الإسلامي بتقرير ذلك وتأكيده ولكنه نقحه وهذبه من الشوائب التي زادوها من الشرك فيه، وصرفه لمن لا يستحق.

---

(١) والكتب التي ألفت في الفرج بعد الشدة كثيرة منها: لابن أبي الدنيا، وللمدائني، وللأزدي، وللتنوخي. انظر مقدمة كتاب الفرج بعد الشدة للتنوخي: ١/ ٥٢.

قال الدهلوي رحمه الله بعد أن ذكر الأصول المسلمة لدى المشركين: "ومنها ... أن هنالك لأدعية الملائكة المقربين وأفاضل الآدميين تأثيرا بوجه من الوجوه، لكن صار في أذهانهم متمثلا بشفاعة ندماء الملوك إليهم"(١).

ويدل على اعتقاد المشركين بتأثير الدعاء أدلة كثيرة، نكتفي منها بمثالين:

المثال الأول: قصة قريش مع رسول الله ﷺ في رميهم الأذى على ظهر رسول الله ﷺ وهو يصلي عند الكعبة قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فلما قضى النبي ﷺ صلاته رفع صوته، ثم دعا عليهم ... ثم قال: "اللهم عليك بقريش ثلاث مرات فلما سمعوا صوته ذهب عنهم الضحك وخافوا دعوته"، وفي رواية للبخاري: وكانوا يرون أن الدعوة في ذلك البلد مستجابة"(٢).

وهذا يدل على أن قريشا تعتقد أن الدعاء مجاب في البلد الحرام، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: ويمكن أن يكون ذلك مما بقي عندهم من شريعة إبراهيم عليه السلام(٣).

والمثال الثاني: قصة قتل خبيب بن عدي فإنه لما أرادوا قتله، صلى ركعتين ودعا عليهم: اللهم أحصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق أحدا" فلما سمعوا دعاءه هذا ألقى أبو سفيان ابنه معاوية على الأرض، فرقا من دعوة خبيب وكانوا يقولون إن الرجل إذا دعي عليه، فاضطجع لجنبه زالت عنه(٤).

*** دلالة المشاهدة والحس:**

إن المشاهدة لتأثير الدعاء لمن أكبر الأدلة وأصدقها برهانا وأقواها حجة، فنحن

---

(١) حجة الله البالغة: ١/ ١٢٥.

(٢) أخرجه البخاري مع القصة: ١/ ٣٤٩ رقم ٢٢٠، ومسلم: ٢/ ١٤١٨ رقم ١٧٩٤.

(٣) فتح الباري: ١/ ٣٥١.

(٤) أصل القصة في الصحيح انظر البخاري: ٧/ ٣٧٩، وأما إلقاء أبي سفيان معاوية فأخرجه ابن إسحاق في سيرته انظر سيرة ابن هشام: ٣/ ١٧٣، والفتح: ٧/ ٣٧٣.

رأينا وشاهدنا في أنفسنا ومن حولنا تأثير الدعاء، فمن منا لا يقع في شدة وكرب وضيق ثم يستغيث بربه فلا يرى أثر ذلك؟ فنحن نشاهد في حياتنا وأيامنا القصيرة وقائع لنا ولغيرنا يحصل فيها إجابة الدعاء بعد يأس وقنوط من المخلوقات، وبعد انقطاع السبل والحيل، فهذا يكفي وحده للدلالة لكن الإنسان يجادل، ويكابر قال الله تعالى: {وكان الإنسان أكثر شيء جدلا} الكهف: ٥٤] ولا يعترف ولا يعتبر بما وقع له أو لغيره بل يحاول أن يتناسى ذلك، ولا يأخذ منه أي عبرة ودرس، ويصل به الأمر إلى إنكار مشاهداته وإحساساته لاسيما إذا تأثر بلوثة الشبهات والأفكار المنحرفة.. فنسأل الله تعالى أن يهدينا سواء السبيل.

وبهذا نصل إلى أن الحق الذي لا مرية فيه أن الدعاء سبب من الأسباب وأن له تأثيرا في جلب المنافع ودفع المضار كسائر الأسباب المقدرة والمشروعة، وأنه لا منافاة بين القدر والدعاء، فالدعاء من جملة ما سبق به القضاء وتضمنه القدر السابق.

الجواب عن الاعتراض بأن الدعاء قد أثر في الله تعالى:

فإذا ثبت – ولله الحمد – بالأدلة الصحيحة أن الدعاء له أثر عظيم في المطلوب من جلب نفع ودفع ضر.

فلا يتوهمن متوهم أن ذلك تأثير من العبد السائل في الله المسؤول، تعالى عن ذلك وتقدس.

وذلك لأن الله سبحانه هو الذي حرك العبد إلى الدعاء ويسره له وهو الذي قذف في قلب العبد الحركة إلى الدعاء وألهمه التضرع والابتهال والانطراح بين يديه ووفقه لذلك وصرف عنه الموانع من استكبار وإلحاد وكسل وغير ذلك، فهذا الخير والتوفيق منه ولولا هذا الإلهام لما دعا العبد، وقد قال عمر رضي الله عنه: إني لا أحمل هم الإجابة، وإنما أحمل هم الدعاء، ولكن إذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه".

وأخذ الشاعر هذا المعنى فنظمه فقال:

لو لم ترد نيل ما أرجو وأطلبه ... من جود كفيك ما علمتني الطلبا

فإذا أراد الله بعبد خيرا ألهمه دعاءه والاستعانة به وجعل استعانته ودعاءه سببا للخير الذي قضاه له.

كما أن الله تعالى إذا أراد أن يشبع عبدا أو يرويه ألهمه أن يأكل أو يشرب، وإذا أراد أن يتوب على عبد ألهمه أن يتوب فيتوب عليه، وإذا أراد أن يرحمه ويدخله الجنة يسره لعمل أهل الجنة، والمشيئة الإلهية هي التي اقتضت وجود هذه الخيرات بأسبابها المقدرة لها كما اقتضت وجود دخول الجنة بالعمل الصالح ووجود الولد بالوطء، والعلم بالتعلم، فعلم بهذا أن إلهام الله لعبده الدعاء هو السبب الرئيسي في القضية فلهذا قال عمر رضي الله عنه ما تقدم، وقال أبو حازم الأعرج: "لأن أحرم الدعاء أشد علي من أن أحرم الإجابة".

فمبدأ الأمور من الله وتمامها من الله تعالى قال تعالى: {يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون (٥)} [السجدة ٥]، فأخبر سبحانه أنه يبتدئ بتدبير الأمر ثم يصعد إليه الأمر الذي دبره..

وقد قال مطرف بن عبد الله بن الشخير أحد أئمة التابعين: نظرت في هذا الأمر فوجدت مبدأه من الله وتمامه على الله ووجدت ملاك ذلك الدعاء[1].

ومما يدل على هذا حديث ابن عمر مرفوعا: "من فتح له منكم باب الدعاء فتحت له أبواب الرحمة"[2].

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد رقم ١٢٥٧، وأبو نعيم في الحلية: ٢/ ٢٠٨.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٠/ ٢٠٦)، والترمذي (٣٥٤٨)، والعقيلي (٢/ ٣٢٥)، وابن عدي (٤/ ١٦٠٥)، والدينوري في المجالسة (١٥٦٧ و١٦٨٦)، والكلاباذي في معاني الأخبار (ص ٣٦) والحاكم (١/ ٤٩٣ و٤٩٨)، والبيهقي في الدعوات (٢٥٤)، وأبو =

وهذا الذي تقدم مستقيم على أصول أهل السنة المؤمنين بالقدر وأن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

ولكنه يناقض قول القدرية: "فإنهم إذا جعلوا العبد هو الذي يحدث ويخلق أفعاله بدون مشيئة الله، وخلقه لزمهم أن يكون العبد قد جعل ربه فاعلا لما لم يكن فاعلا له فبدعائه جعله مجيبا له وبتوبته جعله قابلا للتوبة"[1].

وهؤلاء القدرية فروا من القول بالقدر ظنا منهم بأنه يستلزم الظلم للعبد، ولكنهم وقعوا في هذا اللازم الذي في غاية الشناعة وهكذا كل من يترك الكتاب والسنة لما يتخيله بعقله القاصر فإنه لا بد أن يقع في محذور شر من المحذور الذي فر منه أو مثله، فمن ذلك المعطلة الذين فروا من إثبات صفات الله تعالى فرارا من التشبيه بالمخلوق فوقعوا في التشبيه بالمعدوم فوقعوا في شر مما فروا منه قال شيخ الإسلام رحمه الله: وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره بل وفي شر منه مع ما يلزمهم من التحريف والتعطيل[2].

والذي يعصم من مثل هذه المحاذير هو الاعتصام بالكتاب والسنة واتباع السلف الصالح في فهمهما ونسأل الله تعالى أن يرزقنا حسن الاتباع ويجنبنا الابتداع.

=

القاسم الأصبهاني في الترغيب (١٢٥٩) والحديث ضعفه الترمذي، وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي فقال: قلت: المليكي ضعيف، وقال العقيلي في ترجمة عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي: لا يتابع عليه، وضعفه الشيخ ناصر في ضعيف الترغيب (١٠١٣)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن الترمذي (٦/ ١٢٠): حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف.

(١) الفتاوى: ١٤/ ٣٨٣.

(٢) التدمرية ص: ٧.

(باب أقوال الناس في القدر)

القدر من الموضوعات الكبرى التي خاض فيها الناس، وشغلت أذهانهم في القديم والحديث؛ لأنه مرتبط بحياتهم وما فيها من تقلبات الأحوال من صحة ومرض، وفقر وغنى، وموت وحياة، وسعادة وشقاء، وما جرى مجرى ذلك.

والأقوال في القدر بإجمال لم تتغير قبل أو بعد، فهي ترجع إلى ثلاثة أقوال:

١ - قول أهل الجبر: الذين يقولون إن الإنسانَ مجبورٌ على أفعاله، وليس له إرادة ولا قدرة، ويمثل هذا في الفرق الإسلاميةِ الجهميةُ ومَنْ وافقهم، وهو ما يُسمَّى في العصور المتأخرة بالمذهب الحتمي.

٢ - قول أهل حريَّةِ الإرادة، واستقلال الإنسان في أفعاله عن خالقه، وأنَّ الإنسانَ له إرادة مستقلة عن إرادة الله، وأنه هو الذي يخلق أفعاله، ويمثل هذا المذهبَ المعتزلةُ القدرية، ومن وافقهم.

٣ - وهناك قولٌ وسط بين هؤلاء وهؤلاء؛ حيث يثبت القائلون به القدر، وأنَّ الله خالق كلِّ شيء، ويقولون مع ذلك: إنَّ للإنسان قدرةً يفعل بها، ومشيئةً يختار بها، وقدرته ومشيئته واقعتان بقدرة الله، ومشيئته تابعتان لهما، وهذا هو قول السلف، وأتباع الأنبياء، وبين هذه الطوائف الثلاثة قد تنشأ فرق أخرى تميل في بعض المسائل إلى طائفة، وفي المسائل الأخرى إلى طائفة أخرى، ويكون الحكم عليها بحسب ما يغلب على مذهبها، وهذا تفصيل أقوال بعض الفرق في القدر:

المبحث الأول: قول الهنود والبابليين والمصريين القدماء في القدر

أولًا: قول الهنود القدماء في القدر: الهنود الأقدمون يجعلون للقدر الحكمَ الذي لا حكم غيره في جميع الموجودات، ومنها الآلهة، والناس، والأحياء، والنبات،

والجماد، ولا فكاك من قبضة (الكارما)[(١)] في أدوارها التي تتعاقب بين الوجود والفناء إلى غير انتهاء، ولا اختيار للإنسان في الحالة التي يولد عليها؛ لأنها مقدورة عليه من قبل ميلاده من أزل الآزال إلى أبد الآباد حتى ينفصل دولاب الخلق باجتناب الولادة، واللياذ بعالم الفناء، أو عالم النرفانا[(٢)] المطلق من قيود الوعي، والشعور بالشقاوة والنعيم.

ثانيًا: قول البابليين القدماء في القدر: البابليون كانوا أصحاب نجوم وأرصاد، فعرفوا الإيمان بالقدر على ما يظهر من طريق الإيمان بالتنجيم؛ لأنهم آمنوا بسيطرة الكواكب على مقادير الأحياء وغير الأحياء؛ فكل مولود يولد فإنما تكون ولادته تحت طالع من الطوالع التي تتعلق بكوكب من كواكب السماء، والأرض نفسُها وُجدت تحت طالع من هذه الطوالع؛ فلا يجري حدث من الأحداث إلا بحساب مرقوم في سجل الأفلاك والبروج، وكانوا يعتقدون بالسعود والنحوس؛ فيزعمون أنَّ من النجوم ما يسعد ويعطي، ومنها ما يُشقي ويَحْرِم، وأنه لا مهرب للإنسان من طالعه الذي يلاحقه بالسعد، أو بالنحس مدى حياته، ولكن المنجمين قد يعلمون مجرى هذه الطوالع فيعالجونها بالحساب.

ثالثًا: قول المصريين القدماء في القدر: كان المصريون القدماء وسطًا بين الإيمان بحرية الإنسان والإيمان بسيطرة الأرباب؛ لأنهم آمنوا بالثواب والعقاب في العالم الآخر؛ فكان إيمانهم هذا كالإيمان بأنَّ الإنسان يعمل وأنَّ الأرباب تتولى جزاءَه عن عمله بعد ذلك؛ فهي أي الأرباب قادرة لا شك في قدرتها، ولكنَّ الإنسان قادر على عمل ما يرضيها، فيستحق ثوابَها، أو يغضبها فيستحق عقابها.

---

(١) الكارما: هو الإله في عرف البرهميين.

(٢) النرفانا: وتعني النجاة والسعادة القصوى، وعند الهندوس والبوذيين نجاة الروح التي ظلت على صلاحها أثناء دورتها التناسخية واتحادها بالخالق.

المبحث الثاني: قول الفلاسفة(١) في القدر

(١) الفلاسفة: جمع فيلسوف من الفلسفة وهي كلمة يونانية معربة.
والفلسفة في أصلها الوضعي مركبة من كلمتين: فيلا أو فيلو: ومعناها المحبة أو الإيثار، والأخرى: سوفيس أو سوفيا: ومعناها الحكمة؛ فيكون معنى كلمة الفلسفة في الأصل الوضعي: محبة الحكمة، أو إيثار الحكمة، ويُعرَّف الفيلسوف بأنه: محب الحكمة، أو المُؤْثِرُ للحكمة، وقد مرَّت كلمة الفلسفةِ بأطوار، وعلى هذا فإنَّ تعريفها يختلف باختلاف الفلاسفة الذين وضعوا لها حدودًا منها:
أ- البحث عن الحقيقة.
ب- حب المعرفة.
جـ - وعرفها الكندي بقوله: هي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان.
د- وعرفها الفارابي بقوله: هي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.
هـ - وعرفها ابن سينا بقوله: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسية..اهـ.
أما الفلسفة عند الإطلاق العام فيمكن أن يُقال: هي النظر العقلي المتحرر من كل قيدٍ أو سلطةٍ تُفرض عليه من الخارج؛ بحيث يكون العقل حاكمًا على الوحي والعرف ونحو ذلك، وقد دخلت الفلسفة ديارَ الإسلام في القرن الثالث الهجري في عهد المأمون.
أما أشهر فلاسفة اليونان فهما أفلاطون، وأرسطو، وأشهر الفلاسفة المنتسبين للإسلام: الكندي، والفارابي، وابن سينا.
وتنقسم الفلسفة باعتبار موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:
١-الفلسفة الحسية: وهي التي تتصل بالحواس، وموضوعها عالم الطبيعة.
٢- الفلسفة النظرية العقلية: وهي التي تتم بالاستدلال البرهاني، والنظر الاستنباطي وتُسمى بـ: المشائية؛ نسبةً إلى رائدها أرسطو الذي كان يُعلِّم أتباعَه وهو يمشي.
٣ - الفلسفة الإشراقية: وهي التي تُنال بالحدس، والإلهام، وما يفيض على النفوس، وموضوعها: العلوم الإلهية.
ومن ضلالات الفلاسفة:
١ - قولهم بقدم العالم.
=

عامة الفلاسفة يقولون: إنَّ الله فاعل العالم، وصانعه، والمشهور عنهم قولهم إنَّ الله يعلم الأشياء على وجه كلي ثابت لا يدخل تحت الزمان، وإنه لا يعلم الجزئيات التي تُوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا في ذات العالم كما قال ذلك ابن سينا، وإثبات العلم له على هذا الوجه يدل على الإيمان بسبق علمه تعالى للحوادث، لإحاطة علمه بها. ومع ذلك أنكروا علم الله تعالى بالجزئيات، وحقيقة قولهم أنه لا يعلم شيئًا؛ فإن كل ما في الخارج هو جزئي(١).

ويكفي في بطلان ذلك قوله تعالى: [وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ] سورة الأنعام:٥٩.

أما بالنسبة للجبر والاختيار فيختلف ذلك من فيلسوف إلى فيلسوف، فهذا أفلاطون على سبيل المثال يرى أنَّ نسبة الشر تكون إلى الجهل وقلة المعرفة، ويرى أن الإنسان لا يختار الشر وهو يعرف، بل يُساق إليه بجهله، أو بعوارض المرض والفساد فيه، ولكنه لا يُساق بتقدير الآلهة؛ لأنَّ الآلهة -كما يرى- خيرٌ لا يصدر عنها إلا الخير؛ فالشر موجود في هذا العالم ولكنه ليس من تقدير الآلهة، أما أرسطو فيرى أنْ لا قدر، ولا تقدير؛ فكلُّ إنسان حرٌّ فيما يختاره لنفسه؛ فإن لم يستطع أن يفعل فهو

=

٢- قولهم: إنَّ الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

٣ - يقولون بحشر الأرواح دون الأجساد.

٤- يرون الجنة والنار أمثلة مضروبة؛ لضبط العامة.

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية، ونقض المنطق لابن تيمية، ودرء تعارض العقل والنقل ٩/ ٣٩٧، وكتاب الصفدية ١/ ٧-٨، وشرح الواسطية للهراس ص٩٤، وباعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات د. محمد خليل هراس ص١٨٣-١٨٧، والقضاء والقدر للمحمود ص٧٤-٧٦.

في الأقل مستطيع أن يمتنع، وبالجملة ففلاسفة اليونان غير أفلاطون وأرسطو(١) مذاهب في القدر تتراوح بين مذهب الجبر ومذهب الحرية، وتتوسط بينهما في القول بالاضطرار، أو القول بالاختيار.

المبحث الثالث: قول اليهود(٢) في القدر: كان اليهود في الأصل على الدين الذي جاء به موسى عليه السلام وهو التوحيد والإسلام وهو دين جميع الرسل، وهو الدين الحق في شرائعه وعقائده، ومنه القدر، وبعد موسى عليه السلام تفرق اليهود شيعًا وأحزابًا، وصاروا فرقًا كثيرة كما أشار إلى ذلك الرسول " في الحديث المشهورة: (تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة)(٣)، واليهود أمة جبلت على التقلب، والتفرق،

(١) أفلاطون بن أرسطن من كبار فلاسفة اليونان من أهل ملطية، كان تلميذًا للفيلسوف طاليس وهو أستاذ أرسطو، له كتاب الجمهورية. انظر الملل والنحل ٢/ ٦٤.
وأرسطو، أو أرسطو طاليس: من أكابر فلاسفة اليونان ومتأخريهم، وهو المقدم المشهور، والمعلِّم الأول عندهم، ولد سنة ٣٨٤ ق.م، وسُمِّي المعلِّم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل، وقد تتلمذ على أفلاطون نيفًا وعشرين سنة، وإليه تُنسب الفلسفة المشائية؛ لأنه كان يعلِّم أتباعه وهو يمشي وهم يمشون معه، فلُقِّبت فلسفته بالمشائية، وأتباعه بالمشائين. انظر الملل والنحل ٢/ ١١٩.

(٢) سموا بذلك إما نسبة إلى يهوذا ابن يعقوب الذي ينتمي إليه بنو إسرائيل، أو من الهود وهو التوبة والرجوع، أو من التهود وهو التقرب والعمل الصالح، ولليهود ضلالات كثيرة، وأعمال قبيحة، وعقائد منحرفة، ومن ذلك:
الشرك بالله، وعبادة العجل، ونسبة الإبن لله، وفساد اعتقادهم في الأنبياء والملائكة وغير ذلك من ضلالاتهم.

(٣) روي عن عدة من الصحابة والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال الجورقاني في الأباطيل (١/ ٣٠٢): هذا حديث عزيز حسن مشهور ورواته كلهم ثقات أثبات كأنهم بدور وأقمار، وقال ابن العربي في أحكام القرآن (٣/ ٤٣٢): ثابت، وقال شيخ الإسلام مجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٥): صحيح مشهور في السنن والمسانيد، وصححه العراقي في الباعث على الخلاص (١٦)، وقال ابن كثير في =

والاختلاف، ولبس الحق بالباطل خاصة بعد أنبيائهم.

أما بالنسبة للكلام على القدر الإلهي عند اليهود، فإنه قديم في الكتب الإلهية، وقد وردت الإشارة إليه من أول الأسفار المعتمدة إلى آخرها، ولكن على درجات في أساليب التقدير تختلف باختلاف الاعتقادات التي يفرضونها للإله، وباختلاف نصيبه عندهم من عظمة المشيئة، وعظمة القدرة، وعظمة الصفات، والقدر عنهم مشيئة حاكم يأمر وينهى، ويرجع عما أمر به وقضاه، ولم يفهموا القدر على أنه نظام شامل للوجود محيط بالأكوان.

وإنما كان يَهْوَه إله اليهود يجري فيه على حكم، ثم يندم عليه، ويبدله تارة على حسب الحالة التي تطرأ بغير حساب، وبالجملة فقد اشتهر عن اليهود في القدر مذهبان:

المذهب الأول: مذهب الربانيين: وهم فرقة من فرق اليهود ويسمون بالفريسيين، ومعناها: المنعزلون، أو المنشقون، وقد أطلق أعداؤهم عليهم هذه التسمية؛ لذلك فهم يكرهونها، ويسمون أنفسهم: الربانيين، أو الإخوة في الله، وكان هؤلاء موجودين قبل الميلاد، وهؤلاء ينفون القدر.

المذهب الثاني: مذهب القرَّائين: وهؤلاء لا يعترفون إلا بالتوراة العهد القديم كتابًا مقدسًا، وليست عندهم روايات شفوية؛ ولذلك فهم يعترفون بالتلمود، ومذهب هؤلاء: هو القول بالجبر.

=

نهاية البداية (١/ ٢٧): إسناده جيد قوي على شرط الصحيح، وصححه السيوطي في الجامع الصغير (٣٢٤١)، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (٢٠٣، ٢٠٤)، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (١٦/ ١٦٩)، وحسنه الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٣٣٣)، وحسنه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١٤/ ١٢٤).

المبحث الرابع: قول النصارى[1] في القدر: للنصارى في القدر قولان:

فالمسيحيون الشرقيون، ويسمون باليعاقبة، أو اليعقوبية وهم أتباع يعقوب البراذعي، فهؤلاء يقولون: إن الإنسان مخير.

والآخرون وهم النساطرة، أو النسطوريون؛ نسبة إلى نسطور الذي كان بَطْرِيَرْك القسطنطينية سنة ٤٣١ فهؤلاء يقولون بالجبر، وهناك تشابه كبير بين آراء بعض النصارى كالنساطرة والشرقيين وبين آراء بعض المعتزلة؛ مما حدا بكثير من الباحثين إلى القول بأنَّ آراء المعتزلة مستقاة من النصارى السابقين.

ويؤيد هذا أن أول من أشاع القدر وهو معبد الجهني قد أخذ عن سوسن النصراني كما أشار إلى ذلك الإمام الأوزاعي كما سيأتي عند الحديث عن نشأة القول بالقدر.

يقول المستشرق الإيطالي نيلينو: كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القَدَر، ويحاولون أن يفسروه، بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته في أفعاله؛ حتى يُمْكِنَ تبريرُ وجود الثوابِ والعقاب في الدارِ الآخرة تبريرًا تامًا.

وهناك من النصارى من يقرب مذهبه من القول بالتوسط بين الجبر والاختيار، والاعتقاد بعلم الله السابق، ومن هؤلاء القديس أوغسطين الذي لقي عنتًا شديدًا من جراء التفكير في موضوع القدر، ولكنه اعتقد بعد هذا القلق أنه استراح من وسواسه هذا بالتوفيق بين النقائض، وكان مدار راحته النفسية أنَّ سَبْقَ العلم بعمل الأخيار

(١) وسموا بذلك؛ لتناصرهم بينهم، أو لنصرهم عيسى عليه السلام أو لأنهم سكنوا مدينة ناصرة، وقد اختلفوا وتفرقوا في زمن عيسى عليه السلام وزاد اختلافهم بعدما رفعه الله إليه، وللنصارى عقائد باطلة كثيرة منها القول بالتثليث، والصلب والفداء، والعشاء الرباني، ومهزلة صكوك الغفران وغير ذلك.

وعمل الأشرار صفةٌ لا تنفصل عن الذات الإلهية، وأنَّ الله عَلِم ما سيكون كما سيكون، ولا بد أن يعلمه العلم الصحيح، ويقدره تقديره على حسب علمه المحيط بجميع الكائنات، ويوافقه على هذا الرأي القديسُ توماس ألاكويني فيرى أنَّ الإنسان يقود نفسه، ولا يُقاد كما تُقاد الدواب، وأنَّ الإرادة تتبع العقل، والعقل نعمة من نعم الله على الإنسان، وغاية التقدير عند توماس ألاكويني كفاية التقدير عند أستاذه القديم أوغسطين.

المبحث الخامس: قول المفكرين والفلاسفة الغربيين المتأخرين في القدر

لا يزال فلاسفة العصر يخوضون في مباحث موضوع القدر على تفاوت كبير بين القول بالجبر، والقول بالحرية الإنسانية، ومنهم من يقول بأن الإنسان يشترك في التقدير ويخضع له؛ لأنه كما يرون جزء من عناصر الطبيعة التي تفعل فعلها في الأحداث الكونية، ولا يقتصر أمرها كله على الانفصال، وحلت الحتمية محل الجبرية القديمة في اصطلاح العلماء، فالقائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الإلهية وحدها، ولا يؤمنون بإرادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل، ومن ثم أصبح القول بالحتمية مناقضًا للجبرية في كلام علماء الأديان؛ لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها في الإله المعبود، أما الحتمية فهي في الأقل لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود، ومما يوضح الفرق بينهما أن ضرورة حدوث الأشياء عند الجبريين ضرورة متعالية بمبدأ أعلى منها يسير كما يشاء، وهو قضاء الله وقدره على حين أن هذه الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الأشياء سارية فيها وهي الطبيعة بعينها، وإذا كان بعض الفلاسفة الحتميين يثبتون الحرية الإنسانية فَمَرَدُّ ذلك إلى محاولتهم التوفيق بين حتمية الحوادث النفسية وتلقائية الموجود العاقل.

الفصل الثالث وتحته ستة مباحث

المبحث الأول نشأة القول بالقدر

مر بنا أن الإيمان بالقدر أمر فطري، وأنه لم يكن في العرب من ينكر القدر لا في الجاهلية ولا في الإسلام، وهكذا كان الأمر بعد البعثة النبوية؛ فلم يقع في عهد رسول الله ﷺ أي افتراق، أو ابتداع في أمور العقيدة ومنها القدر، وهذا لا ينافي وقوع بعض الأسئلة التي يأتي جوابها حاسمًا من الرسول ﷺ، كما لا ينافي وقوع المخاصمة من جانب اليهود أو المشركين، وقد مرَّ شيءٌ من ذلك عند الحديث عن مسألة حكم الحديث في القدر، وبعدما انطوى عهد النبوة، وكثرت الفتوحات، واختلط المسلمون بغيرهم ظهرت بدعة القدرية التي تُعد أول شرك في الإسلام، وكان أول ظهورها في البصرة ودمشق، ولم تظهر في مكة ولا المدينة؛ لانتشار العلم فيهما، وقد ظهرت في أواخر عهد الصحابة كابن عباس، وابن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله رضي الله عنهم فاشتد نكيرهم على تلك البدعة وأصحابها[1].

وتكاد مصادر أهل السنة تجمع على أن أول من تكلم بالقدر رجل من أهل البصرة يعمل بقالًا ويقال له: سنسويه، وبعضهم يسميه سيسويه، وبعضهم يسميه سوسن.

ثم تلقفها عنه معبد الجهني، وأخذ عن معبد غيلان الدمشقي، قال الإمام الأوزاعي إمام أهل الشام: أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له: سوسن كان نصرانيًا فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن

---

(١) كما في السنة للإمام عبدالله بن أحمد ٢/ ٤٢٠-٤٢١، والحجة في بيان المحجة ٢/ ١٥-١٦، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/ ٦٢٥ و٦٩٤-٧٣٠، ولوامع الأنوار ١/ ٢٩٩.

معبد[١].

وبعد معبد وغيلان ظهر رؤوس الاعتزال كواصل بن عطاء، وعمرو ابن عبيد، فنقلوا هذه المقالات ونشروها كما سيأتي بيان ذلك عند الحديث عن القدرية.

والمقصود بالكلام في القدر في بداية الأمر إنما هو نفي القدر، هذا هو المشهور من الأقوال في بداية القول بالقدر، ويشهد على ذلك ما جاء في قصة الحديث المشهور حديث جبريل في صحيح مسلم (رقم ٨) فقد روي عن يحيى بن معمر قال: (كان أول من قال في القدر معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا: لو لقينا أحدًا من أصحاب رسول الله " فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب داخلًا المسجد؛ فاكتنفته أنا وصاحبي: أحدنا عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سَيَكِل الأمر إلي، فقلت: أبا عبدالرحمن إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن، ويتَقَفَّرون[٢] العلم (وذكر من شأنهم) وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأنَّ الأمرَ أُنف.... الحديث)، وهذا يفيد أن معبدًا هو أول من قال بالقدر، وقبل ذلك تبين من كلام الأوزاعي أن معبدًا أخذه عن النصراني سنسويه، أو سيسويه، أو سوسن.

وقد يكون من المحتمل أن أساس الفكرة كان عند ذاك الرجل النصراني الذي تظاهر بالإسلام، ولكنه لم يستطع أن يجاهر بها؛ لعدم ثقة الناس به، فتلقاها عنه معبد ونشرها، فاشتهرت عنه، فهذا هو القول الأرجح في نشأة القول بالقدر.

وهناك قولان آخران في هذا الشأن:

---

(١) القدر للفريابي ص٢٤٠-٢٤١، والشريعة للآجري ص٢٤٣، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٤/ ٧٥٠.

(٢) يتقفرون العلم: يعني يطلبونه، ويتتبعونه، كما في غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢/ ٤٦٦-٤٦٧).

أحدهما: أن أول ما حدث القول بالقدر بالحجاز قبل معبد الجهني، وأن ذلك وقع لما احترقت الكعبة لما كان عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما محصورًا بمكة؛ فقال أناس: احترقت بقدر الله تعالى وقال أناس: لم تحترق بقدر الله[1].

والقول الآخر: أن أول من نادى بالقدر في الشام عمرو المقصوص وكان عمرو هذا معلمًا لمعاوية الثاني، وهو معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، فأثر فيه كثيرًا، فاعتنق أقواله في القدر، حتى إنه لما تولَّى الخلافة كان عمرو هذا هو الذي أثر فيه؛ فاعتزلها حتى مات، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا: أنت أفسدته، ودفنوه حيًا، وهذا القول كما يقول د. عبدالرحمن المحمود حفظه الله في كتابه القضاء والقدر (ص١٦٦): ضعيف؛ لأن معاوية بن يزيد كان رجلًا صالحًا، وعمرو المقصوص لم أجد مَنْ ذكر قصته من المؤرخين غير ابن العبري.اهـ.

وهكذا نشأ القول بالقدر، وضل بسببه فرق شتى، وكان منشأ ضلالهم كثرة الجدل، وتقديم العقل على النقل، والنظر إلى النصوص بعين عوراء، وكردَّة فعل للقدرية النفاة ظهر أناس غلو في الإثبات؛ حيث نشأ في آخر عهد بني أمية أقوام قالوا بالجبر، وزعموا أنَّ العبد ليس له خيار فيما يأخذ أو يدع، وبعضهم يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة، وأول من أظهر هذا القول الشنيع: الجهم بن صفوان، وتفرع عن هذه البدعة أقوال شنيعة، وضلال كبير.

هذه هي بدايات القول بالقدر، وقبل الدخول في تفاصيل أقوال الفرق في القدر يحسن تحديد الخلاف في القدر بإيجاز، فالخلاف فيه يدور حول أمرين:

---

(١) انظر الإيمان لابن منده ١/ ١٢٧-١٣٢، والفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٧، وإكمال المُعْلم، ومكمل الإكمال، وهما شرحان لصحيح مسلم ١/ ٥، والإيمان لابن تيمية ص٣٦٨، وتاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ١/ ١١٢-١١٤، والقضاء والقدر للمحمود ص٦٦.

أحدهما: ما يتعلق بالله تعالى وذلك في مراتب القدر الأربع: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق التي يثبتها أهل السنة لله تعالى.

الثاني: ما يتعلق بالعبد: هل له إرادة ومشيئة أَوْ لا؟ وهل له قدرة أَوْ لا؟ وهل هو فاعل لفعله حقيقة أَوْ لا؟

والطوائف ما بين غالٍ في إثبات القدر لله إلى حد أن قالوا بالجبر ونفي القدرة والإرادة عن العبد، ومُفرطٍ في القدر إلى حدِّ نفي بعضه عن الله، وإثباته للعبد.

وأهل السنة وسط بين هاتين الطائفتين، وهذا ما سيتبين في المباحث التالية، حيث سَيَرِد ذكرٌ لأقوال بعض الفرق التي ضلت في هذا الباب.

المبحث الثاني: قول القدرية المعتزلة في القدر

القدرية: هم أتباع معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأتباع واصل ابن عطاء، وعمر بن عبيد من المعتزلة، ومن وافقهم، هؤلاء هم القدرية، وسموا قدرية كما يقول ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (ص٧٨): لأنهم أضافوا القدر إلى أنفسهم، وغيرهم يجعله له تعالى دون نفسه، ومُدَّعي الشيء لنفسه أولى بأن ينسب إليه ممن جعله لغيره.اهـ.

وقولهم في القدر: إن العبد مستقل بعمله في الإرادة والقدرة، وليس لمشيئة الله تعالى وقدرته في ذلك أثر، ويقولون: إن أفعال العباد ليست مخلوقةً لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، ويقولون: إن الذنوب الواقعة من العباد ليست واقعة بمشيئة الله.

وقالوا: نحن نفعل ما لا يريد الله تعالى ونقدر على ما لا يقدر، وغلاتهم ينكرون أن يكون الله قد علمها، فيجحدون مشيئته الشاملة، وقدرته النافذة، ولهذا سموا مجوس هذه الأمة؛ لأنهم شابهوا المجوس الذين قالوا: إن للكون إلهين إلهَ النور وهو خالق الخير، وإلهَ الظلمة: وهو خالق الشر، وقد وردت أحاديث في السنن وغيرها عن النبي ﷺ في ذم القدرية، ووصفهم بأنَّهم مجوس هذه الأمة.

وهي وإن كانت لا تخلو من مقال إلا أن بعضها يصل إلى درجة الحسن، وبعضها يقوي بعضًا، ومن ذلك ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم)[1].

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٢٢، رقم ٤٦٩١)، وابن أبى عاصم فى السنة (١/ ١٤٩، رقم ٣٣٨)، وابن جرير الطبرى فى صريح السنة (١/ ٢١، رقم ٢١)، وأحمد (٢/ ٨٦)، والحاكم (١/ ١٥٩، رقم ٢٨٦)، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣١٠)، والبيهقى (١٠/ ٢٠٣، رقم ٢٠٦٥٨)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٤٣٩)، وابن بطة (٢/ ٢٢٦)، والديلمى (٣/ ٢٣٧، رقم ٤٧٠٥)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٢٢٧) والحديث قال عنه الحاكم: صحيح على شرطهما إن صح لأبي حازم سماع من ابن عمر، وأقره الذهبي، وصححه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٥/ ٤٤٥)، وصححه النووي في شرح الأربعين (٥٤)، وقال ابن همات الدمشقي في التنكيت (١٨): ورد من طرق وبعضها على شرط الصحيح، وحسنه العلامة الألباني في صحيح أبي داود، أما الدارقطني فقال في العلل (٤/ ٩٨): ورواه الثوري وابن وهب، عن عمر بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر، موقوفا، ثم قال: والصحيح الموقوف عن ابن عمر، وقال ابن عدي في الكامل (٨/ ٣٥٨): غير محفوظ، وعده ابن حبان في المجروحين من مناكير زكريا بن منظور، وضعفه ابن القيسراني في التذكرة (٤٢٧)، وقال المنذري في "مختصر سنن أبي داود (٧/ ٥٨): هذا منقطع، أبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر، وقد روي هذا الحديث من طرق، عن ابن عمر ليس فيها شيء يثبت.، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات أيضا وتعقبه العلائي بأن له شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الحسن، وقال الذهبي في المهذب (٨/ ٤٢١١): منقطع، وكذا قال الحافظ في تخريج المشكاة (١/ ١٠٢)، وقال المباركفوري في مراعاة المفاتيح (١/ ٣٤٦): قال السيوطي في مرقاة الصعود: هذا أحد الأحاديث التي انتقدها الحافظ سراج الدين القزويني على المصابيح، وزعم أنه موضوع. قال الحافظ ابن حجر فيما تعقبه عليه: هذا الحديث حسنه الترمذي وصححه الحاكم ورجاله من رجال الصحيح إلا أن له علتين: الأولى الاختلاف في بعض رواته عن عبدالعزيز بن أبي حازم، وهو زكريا بن منظور. فرواه عن عبدالعزيز بن أبي حازم فقال: عن نافع عن ابن عمر. والأخرى ما ذكره =

وما جاء عن جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ (إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم)[1].

=

المنذري وغيره من أن سنده منقطع؛ لأن أباحازم لم يسمع من ابن عمر. فالجواب عن الثانية أن أباالحسن بن القطان الفاسي الحافظ صحح سنده، فقال: إن أباحازم عاصر ابن عمر فكان معه بالمدينة، ومسلم يكتفي بالمعاصرة في الاتصال، فهو صحيح على شرطه. وعن الأول بأن زكريا وصف بالوهم، فلعله وهم فأبدل روايًا بآخر، وعلى تقدير أن لا يكون وهم فيكون لعبدالعزيز فيه شيخان، وإذا تقرر هذا لا يسوغ الحكم بأنه موضوع، ولعل مستند من أطلق عليه الوضع تسميتهم المجوس وهو مسلمون، وجوابه أن المراد أنهم كالمجوس في إثبات فاعلين لا في جميع معتقد المجوس، ومن ثم ساغت إضافتهم إلى هذه الأمة قلت: والحديث أخرجه أيضًا الحاكم (٨٥/ ٧١) والبخاري في تاريخه والطبراني في الأوسط وأخرجه أحمد (ج٢: ص٨٦) من طريق أخرى لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة من تلك الطريق بلفظ: (لكل أمة مجوس ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)، ولأصل الحديث شواهد ذكرها السيوطي في تعقباته، واستوفي طرقها وألفاظها في الآلي (ص١٣٣-١٣٥) وحقق نقلًا عن الحافظ صلاح الدين العلائي أن للحديث أصلًا، بل ينتهي إلى درجة الحسن المحتج به، فلا وجه للحكم بوضعه هذا، وقد تعقب الشيخ أحمد محمد شاكر في تحقيق المسند (٨/ ٦) على جواب الحافظ فقال: أما إن المعاصرة كافية وتحمل على الاتصال فنعم، ولكن إذا لم يكن هناك ما يدل صراحة على عدم السماع، والدليل النقلي هنا على أن أباحازم لم يسمع من ابن عمرقائم، فقد قال ابنه ليحيى بن صالح: من حدثك أن أبي سمع من أحد من الصحابة غير سهل بن سعد فقد كذب. فهذا ابنه يقرر هذا على سبيل القطع، ومثل هذا لا ينقضه إلا إسناد آخر صحيح صريح في السماع، أما بكلمة "عن" فلا، ولذلك نص في التهذيب على أنه يروي عن ابن عمر وابن عمرو بن العاص ولم يسمع منهما وترجمه البخاري في الكبير (٢/ ٢/ ٧٩) فذكر من سمع منهم، فلم يذكر من الصحابة.

(١) أخرجه ابن ماجه (١/ ٣٥، رقم ٩٢)، وابن أبى عاصم فى السنة (١/ ١٤٤، رقم ٣٢٨)،
=

كما وردت آثار كثيرة من السلف في ذم القدرية، وكتب العقيدة مليئة بذلك، ومنها كتاب القدر للفريابي؛ حيث ساق آثارًا كثيرة في هذا الصدد، منها ما أخرجه (ص١٧٢) بسنده عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: (ما غلا أحد في القدر إلا وخرج من الإيمان)، وأخرج بسنده (ص٢٠٥) عن أبي الزبير المكي أنه قال: (كنت أنا وطاووس نطوف بالبيت، فذكر أن معبدًا الجهني تكلم في القدر، وكان أول من تكلم

=

وابن أبي عاصم في السنة (٣٢٨)، وابن عدى (١/ ١٨٧ ترجمة ٢٤ أحمد بن عبد الرحمن بن الحارث يعرف بجحدر، وقال: ضعيف ويسرق الحديث وروى المناكير)، والطبرانى فى الأوسط (٤/ ٣٦٨، رقم ٤٤٥٥)، وفى الصغير (١/ ٣٦٨، رقم ٦١٥)، والآجري في الشريعة (ص١٩٠-١٩١)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٢٤٤) والحديث ضعفه كثير من الحفاظ، وقال عنه البوصيرى في مصباح الزجاجة (١/ ٥٥): هذا إسناد ضعيف فيه بقية بن الوليد وهو مدلس، وقد عنعنه لكن لم ينفرد ابن ماجة بإخراج هذا المتن فقد رواه أبو داود في سننه من حديث عمر بن الخطاب وسكت عليه فهو عنده صالح، ومن حديث حذيفة، ورواه الحاكم في المستدرك من حديث ابن عمر وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، قلت: لم يصح سماعه كما جزم به المزي، قال الحاكم: وله شاهد من حديث عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.اهـ. وقال المناوي في الفيض (٢/ ٥٢٠): وهذا الحديث مما انتقده السراج القزويني على المصابيح وزعم وضعه ونازعه العلائي ثم قال مدار الحديث على بقية وقد قال فيه عن الأوزاعي والذي استقر عليه أكثر الأمر من قول الأئمة أن بقية ثقة في نفسه لكنه مكثر من التدليس عن الضعفاء والمتروكين يسقطهم ويضعف الحديث عن شيوخهم فلا يحتج من حديثه إلا بما قال فيه حدثنا أو أخبرنا أو سمعت أو عن وقال الذهبي هذا من الأحاديث الضعيفة وفي الباب عدة أحاديث فيها مقال.اهـ. وقال العلامة الألباني في صحيح ابن ماجة: حسن، دون جملة التسليم، وانظر الصحيحة (٢٧٤٨)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (١/ ٦٩): إسناده ضعيف جدا، مسلسل بالمدلسين، محمد بن المصفى وبقية بن الوليد يدلسان تدليس التسوية، وابن جريج وأبو الزبير مدلسان ولم يصرحا بالتحديث.

في القدر فعدلت إليه، فقال له طاووس: أنت المفتري على الله، فقال: إنه يُكْذَب علي، قال، فانصرفنا إلى عبدالله بن عباس، فذكر ذلك له، فقال ابن عباس: أروني منهم إنسانًا، فوالله لا تُرونيه إلا جعلت يدي في رأسه فلا أفارقه حتى أدق عنقه)، وروى بسنده (ص٢٠٠) عن أرطاة بن المنذر قال: (سمعت أنه يُقال: ما فتشت قدريًا إلا وجدته ملطومًا بحمقه).

والقدرية جعلوا لله شريكًا، بل شركاء في خلقه، فزعموا أن العباد يخلقون أفعالهم.

ومنشأ ضلال هؤلاء في البداية أنهم أرادوا تنزيه الله ﷻ عن الشر، ورتبوا على نفيهم الأفعالَ القبيحةَ عن الله قولهم: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم؛ فوقعوا في نفي القدر، وقد استدلوا على مذهبهم استدلالًا أعور ببعض الشبهات.

ومن أقوالهم في هذا قول القاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٢/ ٣٤٠): اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد مِنْ تصرفهم، وقيامهم، وقعودهم حادثةٌ من جهتهم، وأن الله جلَّ وعزَّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا مُحدثَ سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه.اهـ.

والإنسان عند المعتزلة يجوز أن يُفْني فعل الله تعالى الذي هو القدرة بفناء الحياة بأن يقتل نفسه، ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل.

هذا هو خلاصة مذهب المعتزلة مع ملاحظة أنهم يختلفون في بعض التفصيلات حول القدر، ولكنَّ ما ذُكِرَ هو ما أجمعوا عليه، والمتأمل في كلامهم، وأقوالهم يجد من التناقض، والتعارض، وقِصَرِ النظرِ الشيءَ الكثير.

المبحث الثالث: قول الجبرية في القدر

الجبرية أو المجبرة: هم الذين غلوا في إثبات القدر، حتى أنكروا أن يكون للعباد قدرة، أو إرادة، أو اختيار؛ فيرون أن العباد مجبورون على أفعالهم، وأن العبد كالريشة في مهب الريح، وإنما تنسب إليه الأفعال مجازًا، فيقال: صلى، وصام، وقتل، وسرق كما يقال: طلعت الشمس، وجرت الريح؛ فأنكروا قدرة العباد، واختيارهم، واتهموا ربهم بالظلم، وتكليف العباد بما لا قدرة لهم عليه، ومجازاتهم على ما ليس من فعلهم، واتهموه بالعبث، وأبطلوا الحكمة من الأمر والنهي.

وأهم الفرق التي حملت لواء الجبر، حتى كاد يصير علمًا عليها فرقة الجهمية أتباع الجهم بن صفوان الذي استقى تعاليمه من أستاذه الجعد ابن درهم الذي كان يقول بالجبر، ولكن ذلك اشتهر عن تلميذه الجهم، وقد نقلت كتب المقالات أقوال الجهم في القدر، فيقول البغدادي عن الجهم في الفرق بين الفرق (ص٢١١): وقال: لا فعل، ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: طلعت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين، أو مستطيعين لما وُصِفتا به.اهـ.

ويقول الشهرستاني عن الجهم في الملل والنحل (١/ ٨٧): ومنها قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجماد، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الشجر، وطلعت الشمس، وغربت، وتغيمت السماء، وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبراً.اهـ. هذا هو مذهب الجهم، وواضح ما في مذهبه من جبر

خالص يجعل الإنسان في أعماله كورقة الشجر التي تحركها الرياح، لكن مع هذا فإن الأشعري في المقالات يذكر رأي الجهم في القدر لكن مع اختلاف يسير عما ذكره البغدادي والشهرستاني.

يقول الأشعري عن الجهم في مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨)، أنه زعم أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على سبيل المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجر والفلك والشمس سبحانه إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختيارًا له منفردًا بذلك كما خلق له طولًا كان به طويلًا، ولونًا كان به متلونًا.اهـ. هذا هو مذهب الجهمية الجبرية ومن وافقهم.

المبحث الرابع: قول غلاة الصوفية في القدر

الصوفية وخصوصًا غلاتهم غلوا في الجبر خصوصًا ممن يزعمون الترقي في مقام الشهود للحقيقة الكونية، والربوبية الشاملة، فيرون كل ما يصدر من العبد من ظلم، وكفر، وفسوق هو طاعة محضة؛ لأنها إنما تجري وفق ما قضاه الله وقدره، وكل ما قضاه وقدَّره فهو محبوب لديه، مرضي عنه؛ فإذا كان قد خالف أمر الشرع بارتكابه هذه المحظورات فقد أطاع إرادة الله ونَفَّذَ مشيئته، فمن أطاع الله وقضاءَه وقدرَه هو كمن أطاعه في أمره ونهيه كلاهما قد قام بحق العبودية لله ومِنْ ثَمَّ فلا لوم، ولا تثريب، بل الكل مطيع بفعله لإرادة ربِّه، فصححوا بذلك إيمان فرعون وعبدة العجل، واليهود، والنصارى، والمجوس، كما صرح بذلك ابن عربي الصوفي النكرة بقوله:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ ... فمرعى لغزلان وديرٌ لرهباني
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواح توراةٍ ومصحفُ قرآن

أدين بدين الحبِّ أنَّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

وكقول عبدالكريم الجيلي، وهو من أهل وحدة الوجود:

وأسلمت نفسي حيث أسلمني ... ومالي عن حكم الحبيب تنازعُ

فطورًا تراني في المساجد راكعًا ... وأني طورًا في الكنائس راتعُ

إذا كنتُ في حكم الشريعة عاصيًا ... فإني في علم الحقيقة طائعُ

وكما قال أحدهم:

أصبحت منفعلًا بما يختاره ... مني ففعلي كله طاعاتُ

وهذا المذهب من أخبث المذاهب، ولا يُشَك بكفر أصحابه، بل هو من أقبح أنواع الكفر.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨/ ١٠٠): فإن من احتج بالقدر، وشهود الربوبية العامة لجميع المخلوقات، ولم يفرق بين المأمور، والمحظور، والمؤمنين، والكفار، وأهل الطاعة، وأهل المعصية لم يؤمن بأحد من الرسل، ولا بشيء من الكتب، وكان عنده إبليس وآدم سواء، ونوح وقومه سواء، وفرعون وموسى سواء، والسابقون الأولون وكفار مكة سواء.اهـ.

المبحث الخامس: قول الأشاعرة في القدر

يرى جمهور الأشاعرة ومتأخروهم كما في شرح المواقف للزنجاني (ص٢٣٧): أن الله ﷻ خالق أفعال العباد فيثبتون مرتبتي المشيئة والخلق، ولكنهم يقولون: إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا؛ فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما؛ فيكون الفعل مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك

من تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًا له.اهـ.

فهم إذًا يرون أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وهي كسب للعباد، وعلى ذلك يترتب الثواب والعقاب، ولا تأثير لقدرة العبد في الفعل.

وهذا قول جمهور الأشاعرة، وهو القول الذي شنع بسببه المعتزلة على الأشاعرة؛ لأنهم لما لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة لم يكونوا بعيدين من قول الجبرية الجهمية؛ فهم أرادوا أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية؛ فجاءوا بنظرية الكسب، وهي في مآلها جبرية خالصة؛ لأنها كما مر تنفي أي قدرة للعبد أو تأثير.

ولهذا اشتهر المذهب الأشعري بناءًا على مقالتهم تلك بنظرية الكسب التي صارت علمًا عليهم، فما معنى الكسب عندهم؟

للكسب عندهم تعريفات أهمها

١- أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به.

٢- أنه ما يقع به المقدور في محل قدرته.

٣- أنه ما وجد بالقادر، وله عليه قدرة محدثة.

ويضرب بعضهم للكسب مثلًا بالحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل، ويقدر آخر على حمله منفردًا به، إذا اجتمعا جميعًا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا خرج أضعفهما بذلك من كونه حاملًا.

كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه، وَوُجِدَ مقدوره؛ فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المُكْتَسِبُ من كونه فاعلًا، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى.

وهكذا تؤول هذه النظرية جبرية خالصة كما مر، ويبقى الخلاف بينهم وبين الجبرية خلافًا لفظيًا بل طريقتهم أكثر غموضًا.

أما حقيقة النظرية الفلسفية فقد عجز الأشاعرة عن فهمها فضلًا عن إفهامها

غيرهم، ولهذا قيل:

ممـــا يقـــال ولا حقيقـة تحتـــــه ... معقولة تدنو إلـى الأفهـام
الكسب عند الأشعري والحال عنـ ... ـد البهشمي وطفرة النَّظَّام[1].

(١) المقصود بالكسب قد مر، وقوله: الحال عند البهشمي البهشمي هو أبو هاشم عبدالسلام بن محمد الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه توفي سنة ٣٢٧هـ.
والمقصود بالحال أو الأحوال هي: النسبة بين الصفة والموصوف، فيقولون: العالِم صفة، والعالِمية نسبة بين الصفة والموصوف، وهي عندهم معنى زائد على العلم، ومثله القادرية والفاعلية وغيرها، ويقولون: إنها لا موجودة بذاتها، ولا معدومة، بل هي واسطة بينهما، وبعبارة أخرى هي الصفات المعنوية التي انفرد بإثباتها أبو هاشم دون سائر المعتزلة مع نفيه لصفات المعاني، أي أنه ينفي العلم والقدرة والإرادة، ثم يُثبت كونه عالمًا وقادرًا ومُريدًا، وهذه الكوكنة هي الأحوال.
وهذا القول باطل، ولا فرق بين العلم والعالمية والقدرة والقادرية، وتفسيره للأحوال ممتنع؛ فهي لا وجود لها إلا في الأذهان لا الأعيان؛ لذلك يقال: من المحالات أحوال أبي هاشم. انظر الفرق بين الفرق ص١٤٥، والمعتزلة وأصولهم الخمسة د.عواد المعتق ص٧٥،والعقل والنقل عند ابن رشد، د.محمد أمان ص٥٢، والتوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية لفخر الدين المحيسي ص٢٤١.
وقوله: وطفرة النَّظَّام: النَّظَّام هو إبراهيم بن سيار بن هانئ المعروف بالنظام سمي بهذا لأنه كان ينظم الخرز في شبابه، وإليه تنسب فرقة النظامية من المعتزلة، ولد سنة ١٨٥هـ، وتوفي سنة٢٣١هـ. وأما طفرته فهي قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها، ومفادها دعواه أن الجسم قد يكون في المكان الأول ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدومًا في الأول ومعادًا في العاشر. انظر المعتزلة وأصولهم الخمسة د. عواد المعتق ص٥٩،٥٦. وبعبارة أخرى هي القول بأن الله خلق هذه الموجودات دُفعة واحدة على ما هي عليه الآن من نبات وحيوان، وجبال وبحار، ولم يتقدم خلقُ آدم على ذريته، غيرَ أن الله أكمل بعضها في بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهور هذه الموجودات في أماكنها دونَ حدوثها ووجودها، وكان النظَّام متأثرًا بأصحاب الكمون والظهور في الفلاسفة وهي طفرة لم يسبقه إليها أحد.

وقد دار حول الكسب جدال طويل، ولم ينته الأشاعرة فيه إلى قول مستقيم.

ومن الأشاعرة من يرى أن الفعل واقع بقدرة العبد، وأن العبد له كسب، وليس مجبورًا، وهذا هو قول الباقلاني.

يقول في كتابه الإنصاف (ص٧٠-٧١): ويجب أن يعلم أن العبد له كسب، وليس مجبورًا، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية؛ لأنه تعالى قال: (لَهَا مَا اكْتَسَبَتْ) البقرة: ٢٨٦، يعني من ثواب طاعةٍ، (وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) البقرة: ٢٨٦، يعني من عقاب معصية، وقوله: (بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاس) الروم:٤١، وقوله: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) الشورى:٣٠، وقوله: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا) فاطر: ٤٥. ويدل على صحة هذا أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرًا، وسائر بدنه عند وقوع الهم به، أو الارتعاش وبين أن يحرك هو عضوًا من أعضائه قاصدًا إلى ذلك باختياره؛ فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يُقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يُقال للعبد: إنه خالق.

المبحث السادس: قول الشيعة في القدر.

ليس للشيعة مذهب خاص بهم،وإنما أفردوا في هذا البحث لأن كثيرًا منهم وممن يكتب عنهم يخطؤون في نقل مذهبهم في القدر؛ نظرًا لاختلاف متقدمي الشيعة عن متأخريهم، وأفضل من وضح حقيقة مذهبهم شيخ الإسلام ابن تيمية فقد قال في منهاج السنة النبوية (١/ ١٢٧-١٢٨) في معرض رده على صاحب منهاج الكرامة عند عرضه لمذهب أهل السنة والإمامية في الإمامة: إن إدخال مسائل القدر والتعديل، والتجوير في هذا الباب كلام باطل من الجانبين؛ إذ كل من القولين قد قال به طوائف من أهل السنة والشيعة؛ فالشيعة فيهم طوائف تثبت القدر، وتنكر مسائل التعديل

والتجوير، والذين يقرون بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان فيهم طوائف تقول بما ذكره من التعديل والتجوير كالمعتزلة وغيرهم.اهـ.

ويقول أيضا في منهاج السنة (١/ ١٣٤):ولكن هذه مسألة القدر، والنزاع فيها معروف بين المسلمين؛ فأما نفاة القدر كالمعتزلة وغيرهم، فقولهم هو الذي ذهب إليه متأخرو الإمامية، وأما المثبتون للقدر، وهم جمهور الأمة وأئمتها، كالصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأهل البيت وغيرهم فهؤلاء تنازعوا في تفسير عدل الله وحكمته، والظلم الذي يجب تنزيهه عنه، وفي تعليل أفعاله وأحكامه ونحو ذلك.اهـ.

وهذا الكلام الدقيق الذي ذكره ابن تيمية يؤيده ما في كتب الشيعة، وما في كتب المقالات من بيان لمذهبهم في القدر.

وخلاصة أقوالهم أن متقدميهم منهم من يوافق أهل السنة، وفيهم من يوافق المعتزلة، أما متأخروهم فأغلبهم معتزلة سواء كانوا رافضة،أو زيدية.

وأبوالحسن الأشعري ذكر في مقالات الإسلاميين (ص٤٠-٤١):أن الرافضة اختلفوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة؟ على ثلاثة فرق:

فالفرقة الأولى منهم، وهو هشام بن الحكم: يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله. وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجهٍ، اضطرار من وجه؛ اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها.

الفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لاجبر كما قال الجهمي، ولا تفويض كما قالت المعتزلة؛ لأن الرواية عن الأئمة زعموا جاءت بذلك، ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئًا.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم

يقولون بالاعتزال والإمامية.اهـ.

ويعلق شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة. (٢/ ٢٢٩-٢٣٠) على ما نقله الأشعري من أقوال الرافضة في القدر فيقول: والمقصود أن الإمامية إذا كان لهم قولان كانوا متنازعين في ذلك؛ لتنازع سائر الناس، لكنهم فرع على غيرهم في هذا أو غيره ؛ فإن مثبتيهم تبع للمثبتة، ونفاتهم تبع للنفاة إلا ما اختصوا به من افتراء الرافضة؛ فإن الكذب والجهل والتكذيب بالحق الذي اختصوا به لم يشاركهم فيه أحد من طوائف الأمة.

وأما ما يتكلمون به في سائر مسائل العلم: أصوله وفروعه فهم فيه تبع لغيرهم من الطوائف يستعيرون كلام الناس،فيتكلمون به،وما فيه من حق فهو من أهل السنة لا ينفردون عنهم بمسألة واحدة صحيحة لا في الأصول ولا في الفروع؛ إذ كان مبدأ بدعة القوم من قوم منافقين لا مؤمنين.اهـ.

وهذا الكلام العلمي الدقيق الرصين العادل تشهد له كتب الشيعة نفسها؛ فهذا الشيخ المفيد يقول في أوائل المقالات في المذاهب المختارات (ص٦٤-٦٥): أقول: إن الخلق يفعلون، ويُحْدثون، ويخترعون، ويصنعون، ويكتسبون، ولا أطلق عليهم القول بأنهم يَخْلُقون، ولا لها خالقون.... وعلى هذا القول إجماع الإمامية، والزيدية، والبغداديين من المعتزلة والمرجئة، وأصحاب الحديث.اهـ.

ويقول محمد رضا المظفر وهو شيعي معاصر في عقائد الإمامية (ص٦٧-٦٨): واعتقادنا في ذلك تبع لما جاء عن أئمتنا الأطهار عليهم السلام وأن الأمر بين الأمرين، والطريق الوسط بين القولين الذي يعجز عن فهمه أمثال أولئك المجادلين من أهل الكلام، ففرط منهم أقوام، وأفرط آخرون.... فقد قال إمامنا الصادق عليه السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة: لاجبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين.

ما أجل هذا المغزى، وما أدق معناه، وخلاصته أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا

حقيقة، ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه.اهـ.

ويلحظ أن كلام المظفر هذا موافق لأهل السنة، مخالف لغيره من الشيعة.

أما الزيدية فهم كما يقول د.عبد الرحمن المحمود في الغالب معتزلة، وكبار المعتزلة منهم، والمذهب المعتزلي عُثر على كثير من تراثه عند الزيدية في اليمن مثل مؤلفات عبد الجبار الهمذاني، وغيرها.

يقول أحد أئمتهم وعلمائهم في كتاب العقد الثمين في معرفة رب العالمين (ص٣٧-٣٨): فصل:فإن قيل:أَرَبُّك عدل حكيم؟ فقل:أَجَلْ؛ فإنه لايفعل القبح، ولا يخل بالواجب عليه من جهة الحكمة، فإن قيل: هل ربك خلق أفعال العباد؛ فقل: لايقول ذلك ألا أهل الضلال والعناد.اهـ.

وخلاصة القول أن الشيعة عمومًا فيهم من يقول بقول أهل السنة وإن كانوا في الغالب على مذهب المعتزلة، وهذا يكثر في الرافضة الزيدية خاصة المتأخرين منهم، علمًا بأن المعتزلة يخالفون الشيعة في بعض المسائل كالإمامة.

وعلى هذا فمقالات الشيعة داخلة ضمن المقالات الأخرى التي سبق عرضها.

(باب حكم لعن المعين)

اللعن في اللغة: الطرد والإبعاد. قال الفيروزآبادي: "لعنه كمنعه: طرده وأبعده فهو لعين وملعون".

واللعين والملعون: من حقت عليه اللعنة أو دعي عليه بها.

قال الفيروزآبادي: "واللعين من يلعنه كل أحد".

وفي الشرع: الطرد والإبعاد عن رحمة الله تعالى بطريق العقوبة. قال الراغب الأصفهاني: "اللعن: هو الطرد والإبعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى في

الآخرة عقوبة، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه، ومن الإنسان دعاء على غيره".

وقال القرطبي: "لعنة الله طرده للملعون وإبعاده عن رحمته، ولعنة الملائكة والناس، الإبعاد والدعاء بالإبعاد".

وقال ابن الأثير: "وأصل اللعن: الطرد والإبعاد من الله، ومن الخلق السب والدعاء".

وقال الشيخ سليمان بن عبد الله: "الظاهر أنه من الخلق طلب طرد الملعون وإبعاده من الله بلفظ اللعن لا مطلق السب والشتم".

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن: "اللعنة: البعد عن مظان الرحمة".

* الدليل من السنة: عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من حلف بغير ملة الإسلام فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله".

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب فأتي به يوما فأمر به فجلد فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تلعنوه، فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله".

وفي رواية عن أبي هريرة رضي الله عنه قال بعض القوم: أخزاه الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم".

*** حكم اللعن:**

يمكن أن نتكلم عن هذه المسألة في ثلاثة أقسام:

أولا: جواز اللعن المطلق سواء على الكفار أو على الفساق.

ثانيا: حكم لعن الكافر المعين.

ثالثا: حكم لعن الفاسق المعين.

أولا: جواز اللعن المطلق سواء على الكفار أو على الفساق وسواء بوصف عام أم بوصف أخص: قال الله تعالى {لعن الذين كفروا من بني إسرائيل} [المائدة: ٧٨]، وقال تعالى: {فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين} [الأعراف:٤٤]، وقال تعالى: {ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين} [هود:١٨]، وقال تعالى: {ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين} [آل عمرل:٦١]، وقال تعالى: {كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين (٨٦) أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين} [آل عمران: ٨٦ – ٨٧].

وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة".

وقال ﷺ: "لعن الله السارق؛ يسرق البيضة فتقطع يده، وشرق الحبل فتقطع يده".

وقال ﷺ: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".

وعن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "حدثني درسول الله ﷺ بأربع كلمات: لعن الله من ذبح لغير الله، لعن الله من لعن والديه، لعن الله من آوى محدثا، لعن الله من غير منار الأرض".

وعن ابن عباس قال: "لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج".

وثبت أن رسول الله ﷺ لعن المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من

النساء بالرجال، ولعن ﷺ آكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور، ولعن ﷺ النائحة والمستمعة.

وفي حديث عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله ﷺ: "سيكون في آخر أمتي رجال يركبون على سروج كأشباه الرحال ينزلون على أبواب المساجد، نساؤهم كاسيات عاريات، على رؤوسهن كأسنمة البخت، العنوهن فإنهن ملعونات، لو كانت وراءكم أمة من الأمم لخدم نساؤكم نساءهم كما خدمتكم نساء الأمم من قبلكم".

وفي الصحيحين في قنوته عليه الصلاة والسلام للنازلة: "اللهم العن لحيان ورعلا وذكوان وعصية".

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فيه: جواز لعن الكفار وطائفة معينة منهم".

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "لأقربن صلاة النبي ﷺ، فكان أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقنت في الركعة الأخرى من صلاة الظهر وصلاة العشاء وصلاة بعد ما يقول: "سمع الله لمن حمده" فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار".

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقد ثبت عن أبي هريرة أنه كان يقنت ويلعن الكفرة عموما، ثم ذكر الحديث السابق".

وكان معاذ بن الحارث الأنصاري إذا انتصف رمضان لعن الكفرة.

وقال الأعرج: "ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان".

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "أما لعن الكفار جملة من غير تعيين فلا خلاف في ذلك.... قال علماؤنا: وسواء كانت لهم ذمة أم لم تكن وليس ذلك بواجب ولكنه مباح لمن فعله لجحدهم الحق وعداوتهم للدين وأهله، وكذلك كل من جاهر بالمعاصي كشراب الخمر وأكلة الربا ومن تشبه من النساء بالرجال ومن الرجال بالنساء إلى غير ذلك مما ورد في الأحاديث لعنه".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: "لا خلاف في جواز لعن الكفار وقد كان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن بعده من الأئمة يلعنون الكفرة في القنوت".

وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية: "قال الشيخ تقي الدين: المنصوص عن أحمد الذي قرره الخلال اللعن المطلق العام، لا المقيد المعين".

وقال أيضا: "ويجوز لعن الكفار عامة، وهل يجوز لعن كافر معين؟ على روايتين، قال الشيخ تقي الدين: ولعن تارك الصلاة على وجه العموم جائز، وأما لعنة المعين فالأولى تركها، لأنه يمكن أن يتوب".

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "فلعنة الفاسق المعين ليست مأمورا بها إنما جاءت السنة بلعنة الأنواع كقول النبي ﷺ: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده"، وقوله: "لعن الله من أحدث حدثا أو آوى محدثا"، وقوله "لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه"، وقوله: "لعن الله المحلل والمحلل له"، "لعن الله الخمر، وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وشاربها وآكل ثمنها"".

وذكر الحافظ العراقي جواز الدعاء على الكفار ولعنتهم ثم قال: "قال صاحب المفهم: ولا خلاف في جواز لعن الكفرة والدعاء عليهم".

وفي حديث "لعن الله من آوى محدثا ... " الحديث قال الشيخ سليمان بن عبد الله: "وفي الحديث دليل على جواز لعن أنواع الفساق كقوله: لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه ونحو ذلك - فأما لعن الفاسق المعين ففيه قولان ذكرهما شيخ الإسلام:

أحدهما: أنه جائز، اختاره ابن الجوزي وغيره.

والثاني: لا يجوز - اختاره أبو بكر عبد العزيز وشيخ الإسلام، قال: والمعروف عن أحمد كراهة لعن المعين كالحجاج وأمثاله وأن يقول كما قال الله تعالى: {ألا

لعنة الله على الظالمين} [هود:١٨]".

ثانيا: حكم لعن الكافر المعين:

يقرر شيخ الإسلام في هذا قاعدة جامعة حيث يقول: "المنصوص عن أحمد الذي قرره الخلال اللعن المطلق العام لا المقيد المعين، كما قلنا في نصوص الوعد والوعيد وكما نقول في الشهادة بالجنة والنار، فإنا نشهد بأن المؤمنين في الجنة وأن الكافرين في النار، ونشهد بالجنة والنار لمن شهد له الكتاب والسنة، ولا تشهد بذلك لمعين إلا لمن شهد له النص، أو شهد له الاستفاضة على قول. فالشهادة في الخبر كاللعن في الطلب، والخبر والطلب نوعا الكلام".

ويقول شيخ الإسلام فيمن علم أنه مات على الكفر: "وأما لعنة المعين فإن علم أنه مات كافرا جازت لعنته".

والإمساك عن لعن الكافر المعين أولى لأسباب، منها:

أن أكثر اللعن الوارد في النصوص على سبيل العموم.

عموم الأحاديث الناهية عن اللعن.

أن لا يتعود اللسان على السب واللعن.

أن النبي ﷺ كان يقول: "اللهم العن فلانا وفلانا" لأئمة الكفر، فنهاه الله عن ذلك.

أن الكافر المعين إن كان حيا فقد يهديه الله للإسلام.

أن الكافر المعين إن كان ميتا فقد نهى النبي ﷺ عن سب الأموات بقوله: "لا تسبوا الأموات؛ فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا".

وإليك تفصيل أقوال أهل العلم في هذه الأسباب:

١ - أكثر ورود اللعن في الآيات والأحاديث على سبيل العموم:

علق الشيخ ابن عثيمين على قول الله تعالى: {فلعنة الله على الكافرين} [البقرة: ٨٩] فقال: "استدل بعض العلماء بهذه الآية على جواز لعن الكافر المعين؛ ولكن لا دليل فيها؛ لأن اللعن الوارد في الآية على سبيل العموم؛ ثم هو خبر من الله ﷻ، ولا يلزم منه جواز الدعاء به".

وفي قوله تعالى: {إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون} [البقرة: ١٥٩] قال ابن عثيمين في ذكر فوائد الآية: "ومنها: جواز الدعاء باللعنة على كاتم العلم؛ لقوله تعالى: {ويلعنهم اللاعنون}؛ لأن من معنى {ويلعنهم اللاعنون} الدعاء عليهم باللعنة؛ تقول: اللهم العنهم؛ ولا يلعن الشخص المعين؛ بل على سبيل التعميم؛ لأن الصحيح أن لعن المعين لا يجوز - ولو كان من المستحقين للعنة؛ لأنه لا يدرى ماذا يموت عليه؛ قد يهديه الله، كما قال تعالى لنبيه محمد ﷺ: {ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم} [آل عمران: ١٢٨]؛ وأما لعنه بعد موته أيجوز، أم لا يجوز؟ فقد يقال: إنه لا يجوز لقول النبي ﷺ: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا" وهذا عام؛ ثم إنه قد يثير ضغائن، وأحقاد من أقاربه، وأصحابه، أصدقائه؛ فيكون في ذلك مفسدة؛ ثم إن النبي ﷺ قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"؛ وأي خير في كونك تلعن واحدا كافرا قد مات؛ وأما طريقته فالواجب التنفير عنها، والقدح فيها، وذمها؛ أما هو شخصيا فإنه لا يظهر لنا جواز لعنه - وإن كان المعروف عند جمهور أهل العلم أنه يجوز لعنه إذا مات على الكفر".

٢ - عموم الأحاديث الناهية عن اللعن:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "لم يكن النبي ﷺ سبابا ولا فحاشا، ولا لعانا، كان يقول لأحدنا عند المعتبة ما له ترب جبينه".

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لا ينبغي لصديق أن يكون لعانا".

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يكون اللعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة".

وعن سمرة بن جندب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لا تلاعنوا بلعنة الله ولا بغضب الله ولا بالنار".

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء".

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن العبد إذا لعن شيئا صعدت اللعنة إلى السماء فتغلق أبواب السماء دونها، ثم تهبط إلى الأرض فتغلق أبوابها دونها، ثم تأخذ يمينا وشمالا فإذا لم تجد مساغا رجعت إلى الذي لعن فإن كان لذلك أهلا وإلا رجعت إلى قائلها".

وعن عائشة رضي الله عنها أن يهود أتوا النبي ﷺ فقالوا: السام عليكم. فقالت عائشة: عليكم ولعنكم الله وغضب الله عليكم. قال: مهلا يا عائشة، عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش. قالت: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: أولم تسمعي ما قلت؟ رددت عليهم فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم في". وفي رواية عند مسلم قال: "يا عائشة لا تكوني فاحشة".

وفي لفظ: "مه يا عائشة، فإن الله لا يحب الفحش والتفحش" وأنزل الله عز وجل {وإذا جاءوك حيوك بما لم يحيك به الله} [المجادلة:٨]".

٣ - أن لا يتعود اللسان على السب واللعن:

لأن استمراء ذلك واعتياده يجعل الإنسان لا يتعاظم أن يلعن غير الكافر بغير حق وفي قول رسول الله ﷺ "مه يا عائشة فإن الله لا يحب الفحش والتفحش" قال

النووي: ""مه" كلمة زجر عن الشيء. وأما الفحش فهو القبيح من القول والفعل. وقيل: الفحش مجاوزة الحد. وفي هذا الحديث استحباب تغافل أهل الفضل عن سفه المبطلين إذا لم تترتب عليه مفسدة".

وقال الحافظ: "والذي يظهر أن النبي ﷺ أراد أن لا يتعود لسانها بالفحش، أو أنكر عليها الإفراط في السب".

٤ - النهي عن ذلك وبيان ما جاء في قول الله تعالى {ليس لك من الأمر شيء} [آل عمران: ١٢٨]:

عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع، فربما قال إذا قال: سمع الله لمن حمده اللهم ربنا لك الحمد، اللهم أنج الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعياش بن أبي ربيعة، اللهم اشدد وطأتك على مضر، واجعلها سنين كسني يوسف، يجهر بذلك. وكان يقول في بعض صلاته في صلاة الفجر: "اللهم العن فلانا وفلانا" لأحياء من العرب حتى أنزل الله {ليس لك من الأمر شيء} الآية".

وروى أنس رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كسرت رباعيته يوم أحد شج وجهه فجعل يسلت الدم على وجهه ويقول: "كيف يفلح قوم شجوا وجه نبيهم وكسروا رباعيته وهو يدعوهم إلى الله عز وجل" فأنزل الله عز وجل: {ليس لك من الأمر شيء}".

قال الطحاوي: "فتأملنا هذه الآثار وكشفناها لنقف على الأولى منها بما نزلت فيه هذه الآية من المعنيين المذكورين فيها، فاحتمل أن يكون نزولها في وقت واحد يراد بها السببان المذكوران في هذه الآثار، فوجدنا ذلك بعيدا في القلوب، لأن غزوة أحد كانت في سنة ثلاث، وفتح مكة كان في سنة ثمان، ودعاء النبي ﷺ كان لمن دعا له في صلاته قبل فتح مكة، فبعيد في القلوب أن يكون السببان اللذان قيل إن هذه الآية

نزلت في كل واحد منهما كان نزولها فيهما جميعا.

واحتمل أن يكون نزولها كان مرتين: مرة في السبب الذي ذكر عبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر: أن نزولها كان فيه، ومرة في السبب الذي ذكر أنس أن نزولها فيه، فدخل على ذلك ما نفاه لأنه لو كان ذلك كذلك لكانت موجودة في القرآن في موضعين، كما وجدت {ياأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم} الآية في موضعين: أحدهما في سورة براءة [٧٣]، والآخر في سورة التحريم [٩]، ولما لم يكن ذلك كذلك في الآية المتلوة في هذه الآثار، بطل هذا الاحتمال أيضا.

واحتمل أن يكون نزلت قرآنا لواحد من السببين المذكورين في هذه الآثار، والله أعلم بذلك السبب أيهما هو؟ ثم أنزلت بعد ذلك للسبب الآخر، لا على أنها قرآن لاحق لما نزل فيه من القرآن، ولكن على إعلام الله تعالى نبيه عليه السلام بها أنه ليس له من الأمر شيء، وأن الأمور إلى الله تعالى وحده، يتوب على من يشاء، ويعذب من يشاء، ولم نجد من الاحتمالات لما في هذه الآثار أحسن من هذه الاحتمال، فهو أولاها عندنا بما قيل في احتمال نزول الآية المتلوة فيها بها، والله نسأله التوفيق".

وقال الحافظ في الفتح: "يحتمل أن تكون نزلت في الأمرين جميعا فإنهما كانا في قصة واحدة". وقال: "ووقع في رواية يونس عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن أبي هريرة نحو حديث ابن عمر لكن فيه اللهم العن لحيان ورعلا وذكوان وعصية قال ثم بلغنا أنه ترك ذلك لما نزلت {ليس لك من الأمر شيء} قال: وهذا إن كان محفوظا احتمل أن يكون نزول الآية تراخى عن قصة أحد؛ لأن قصة رعل وذكوان كانت بعدها - وفيه بعد والصواب أنها نزلت في شأن الذين دعا عليهم بسبب قصة أحد والله أعلم".

وفي معنى الآية: قال الشيخ سليمان بن عبد الله: "قوله فأنزل الله {ليس لك من

الأمر شيء} قال ابن عطية: كان النبي ﷺ لحقه في تلك الحال يأس من فلاح كفار قريش فمالت نفسه إلى أن يستأصلهم الله ويريح منهم فقيل له بسبب ذلك {ليس لك من الأمر شيء} أي عواقب الأمور بيد الله فامض أنت لشأنك ودم على الدعاء لربك. وقال غيره: المعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يكبتهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصروا وليس لك من أمرهم شيء وإنما أنت عبد مأمور بإنذارهم وجهادهم فعلى هذا يكون قوله {ليس لك من الأمر شيء} اعتراض المعطوف والمعطوف عليه وقال ابن إسحق أي ليس لك من الحكم بشيء في عبادي إلا ما أمرتك به فيهم".

وقال الحافظ المباركفوري: "أي لست تملك إصلاحهم ولا تعذيبهم بل ذلك ملك الله فاصبر أو يتوب عليهم بإسلام أو يعذبهم بالقتل والأسر والنهب فإنهم ظالمون بالكفر والمعنى أن الله مالك أمرهم يصنع بهم ما يشاء من الإهلاك أو الهزيمة أو التوبة إن أسلموا أو العذاب إن أصروا على الكفر".

وروى الإمام أحمد عن سالم عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "اللهم العن فلانا، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية". قال: فنزلت هذه الآية {ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون} فتيب عليهم كلهم".

وقال الحافظ ابن حجر معلقا على الحديث السابق: "والثلاثة الذين سماهم قد أسلموا يوم الفتح، ولعل هذا هو السر في نزول قوله تعالى: {ليس لك من الأمر شيء}".

وقال الإمام ابن خزيمة بعد أن ذكر الأحاديث في ذلك: "ففي هذه الأخبار دلالة على أن اللعن منسوخ بهذه الآية لا أن الدعاء الذي كان النبي ﷺ يدعو لمن كان في

أيدي أهل مكة من المسلمين أن ينجيهم الله من أيديهم، إذ غير جائز أن تكون الآية نزلت {أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون} في قوم مؤمنين في يدي قوم كفار يعذبون، وإنما أنزل الله ﷻ هذه الآية {أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون} فيمن كانوا يدعو النبي ﷺ عليهم باللعن من المنافقين والكفار فأعلمه الله ﷻ أن ليس للنبي ﷺ من الأمر شيء في هؤلاء الذين كان النبي ﷺ يلعنهم في قنوته وأخبر أنه إن تاب عليهم فهداهم للإيمان أو عذبهم على كفرهم ونفاقهم فهم ظالمون وقت كفرهم ونفاقهم لا من كان النبي ﷺ يدعو لهم من المؤمنين أن ينجيهم من أيدي أعدائهم من الكفار، فالوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفون من أهل مكة لم يكونوا ظالمين في وقت دعاء النبي ﷺ بأن ينجيهم من أيدي أعدائهم الكفار ولم يترك النبي ﷺ الدعاء لهم بالنجاة من أيدي كفار أهل مكة إلا بعدما نجوا من أيديهم لا لنزول هذه الآية التي نزلت في الكفار والمنافقين الذين كانوا ظالمين لا مظلومين ألا تسمع خبر يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة فأصبح النبي ﷺ ذات يوم فلم يدع لهم فذكرت ذلك له فقال أوما تراهم قد قدموا فأعلم ﷺ أنه إنما ترك القنوت والدعاء بأن نجاهم الله إذ الله قد استجاب لهم فنجاهم لا لنزول الآية التي نزلت في غيرهم ممن هو ضدهم إذ من دعاء النبي ﷺ بأن ينجيهم مؤمنون مظلومون، ومن كان النبي ﷺ يدعو عليهم باللعن، كفار ومنافقون ظالمون فأمر الله ﷻ نبيه ﷺ بأن يترك لعن من كان يلعنهم وأعلم أنهم ظالمون وأن ليس للنبي ﷺ من أمرهم شيء وأن الله إن شاء عذبهم أو تاب عليهم فتفهموا ما بينته تستيقنوا بتوفيق خالقكم غلط من احتج بهذه الأخبار أن القنوت من صلاة الغداة منسوخ بهذه الآية".

وقال شيخ الإسلام: "وليس لأحد أن يحتج على النسخ (أي نسخ القنوت) بما

في الصحيحين عن ابن عمر أنه سمع رسول ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر يقول: "اللهم العن فلانا وفلانا وفلانا بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد" فأنزل الله {ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون} فإن هذا إنما يدل على ترك اللعنة لهم لكونه ليس له من الأمر شيء لجواز توبتهم، وهذا إذا كان نهيا فلا فرق فيه بين الصلاة وخارج الصلاة والكلام إنما هو في الدعاء الجائز خارج الصلاة كالدعاء لمعينين مستضعفين والدعاء على معينين من الكفار بالنصرة عليهم لا باللعنة ونحو ذلك".

وقال شيخ الإسلام أيضا: "وأما الدعاء على معينين كما كان النبي ﷺ يلعن فلانا وفلانا فهذا قد روي أنه منسوخ بقوله {ليس لك من الأمر شيء} كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع فيما كتبته في قلعة مصر؛ وذلك لأن المعين لا يعلم أن رضى الله عنه أن يهلك بل قد يكون ممن يتوب الله عليه بخلاف الجنس فإنه إذا دعي عليهم بما فيه عز الدين وذل عدوه وقمعهم كان هذا دعاء بما يحبه الله ويرضاه، فإن الله يحب الإيمان وأهل الإيمان وعلو أهل الإيمان وذل الكفار، فهذا دعاء بما يحب الله، وأما الدعاء على المعين بما لا يعلم أن الله يرضاه فغير مأمور به، وقد كان يفعل ثم نهي عنه لأن الله قد يتوب عليه أو يعذبه".

وقال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: "ويدل على منع لعن المعين أن النبي ﷺ كان يقول: "اللهم العن فلانا، وفلانا" لأئمة الكفر، فنهاه الله عن ذلك".

وقد يقال هذا من خواص رسول الله ﷺ. قال الحافظ العراقي في سياق كلامه عن لعن أهل المعاصي مع التعيين: "وقد يقال هذا من خواصه ﷺ لقوله ﷺ: "اللهم إني اتخذت عندك عهدا أي مسلم سببته أو لعنته وليس لها بأهل فاجعلها له صلاة ... " الحديث، وهذا ليس لغيره".

٥ – أن الكافر المعين إن كان حيا فقد يهديه الله للإسلام:

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فأما الكافر المعين فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أنه لا يلعن لأنا لا ندري بما يختم الله واستدل بعضهم بالآية {إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين} وقالت طائفة أخرى: بل يجوز لعن الكافر المعين، واختاره الفقيه أبو بكر بن العربي المالكي ولكنه احتج بحديث فيه ضعف، واستدل غيره بقوله عليه السلام في قصة الذي كان يؤتي به سكران فيحده فقال رجل: لعنه الله، ما أكثر ما يؤتي به. فقال رسول الله ﷺ: لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله" فدل على أن من لا يحب الله ورسوله يلعن والله أعلم".

٦ – أن الكافر المعين إن كان ميتا فقد نهى النبي ﷺ عن سب الأموات بقوله: "لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا":

قال ابن تيمية: "ثم الكلام في لعنة الأموات أعظم من لعنة الحي، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا" حتى أنه قال: "لا تسبوا أمواتنا فتؤذوا أحياءنا" لما كان قوم يسبون أبا جهل ونحوه من الكفار الذين أسلم أقاربهم فإذا سبوا ذلك آذوا قرابته".

وقال الشيخ ابن عثيمين: "لأن الكافر المعين قد يهديه الله للإسلام إن كان حيا، وإن كان ميتا فقد قال النبي ﷺ: "لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا"".

وإذا تقرر هذا فإننا نقول إن للعلماء أقوالا أخرى في لعن الكافر المعين. وتقدم عن الشيخ ابن عثيمين قوله: "المعروف عند جمهور أهل العلم أنه يجوز لعنه إذا مات على الكفر".

وفي الآداب الشرعية: "وقال الشيخ تقي الدين أيضا في موضع آخر في لعن المعين من الكفار ومن أهل القبلة وغيرهم ومن الفساق بالاعتقاد أو بالعمل: لأصحابنا فيها

أقوال:

أحدها: أنه لا يجوز بحال، وهو قول أبي بكر عبد العزيز. والثاني: يجوز في الكافر دون الفاسق. والثالث: يجوز مطلقا".

وبعض العلماء جوز ذلك على وجه الانتصار أو الزجر والإرهاب.

قال ابن مفلح: "وقال "يعني القاضي" في مكان آخر: وقد نقل عن أحمد لعنه أقوام معينين من دعاة أهل البدع، ولهذا فرق من فرق من الأصحاب بين لعنة الفاسق بالفعل وبين دعاة أهل الضلال، إما بناء على تكفيرهم، وإما بناء على أن ضررهم أشد، ومن جوز لعنة المبتدع المكفر معينا فإنه يجوز لعنة الكافر المعين بطريق الأولى، ومن لم يجوز أن يلعن إلا من ثبت لعنه بالنص فإنه لا يجوز لعنة الكافر المعين، فمن لم يجوز إلا لعن المنصوص يرى أن لا يجوز ذلك لا على وجه الانتصار، ولا على وجه الجهاد وإقامة الحدود، كالهجرة والتعزيز والتحذير ... وكذلك من لم يلعن المعين من أهل السنة أو من أهل القبلة أو مطلقا. وأما من جوز لعنة الفاسق المعين على وجه البغض في الله ﷻ والبراءة منه والتعزير فقد يجوز ذلك على وجه الانتصار أيضا، ومن يرجح المنع من لعن المعين، فقد يجيب عما فعله النبي ﷺ بأحد أجوبة ثلاثة:

إما بأن ذلك منسوخ كلعن من لعن في القنوت على ما قاله أبو هريرة.

وإما أن ذلك مما دخل في قوله: "اللهم إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر، فأيما مسلم سببته أو لعنته - وليس كذلك - فاجعل ذلك له صلاة وزكاة ورحمة تقربه بها إليك يوم القيامة". لكن قد يقال: هذا الحديث لا يدل على تحريم اللعنة، وإنما يدل على أنه يفعلها باجتهاده بالتعزيز، فجعل هذا الدعاء دافعا عمن ليس لها بأهل.

وإما أن يقال: اللعن من النبي ﷺ ثابت بالنص، فقد يكون اطلع على عاقبة الملعون".

وفي حديث "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه" قال الحافظ ابن حجر: "وفيه جواز لعن العاصي المسلم إذا كان على وجه الإرهاب عليه لئلا يواقع الفعل، فإذا واقعه فإنما يدعى له بالتوبة والهداية.

قلت: ليس هذا التقييد مستفادا من هذا الحديث بل من أدلة أخرى، وقد ارتضى بعض مشايخنا ما ذكره المهلب من الاستدلال بهذا الحديث على جواز لعن العاصي المعين وفيه نظر، والحق أن من منع اللعن أراد به معناه اللغوي وهو الإبعاد من الرحمة، وهذا لا يليق أن يدعى به على المسلم بل يطلب له الهداية والتوبة والرجوع عن المعصية، والذي أجازه أراد به معناه العرفي وهو مطلق السب، ولا يخفي أن محله إذا كان بحيث يرتدع العاصي به وينزجر وأما حديث الباب فليس فيه إلا أن الملائكة تفعل ذلك ولا يلزم منه جوازه على الإطلاق".

وجاء عن بعض السلف لعن مستحق اللعنة من المعينين خاصة في حق أئمة أهل البدع والضلال.

روى نصر المقدسي عن عبد الرحمن بن مهدي قال: "دخلت على مالك بن أنس رضي الله عنه وعنده رجل يسأله عن القرآن والقدر، فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمرا فإنه ابتدع هذه البدعة من الكلام".

قال البخاري: وقال وكيع: "على المريسي لعنة الله، يهودي هو أو نصراني؟ قال له رجل: كان أبوه أو جده يهوديا أو نصرانيا قال وكيع: عليه وعلى أصحابه لعنة الله".

وروى عبد الله أيضا عن عباس العنبري. عن شاذ بن يحيى قال: سمعت يزيد بن هارون يقول: "من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وجعل شاذ بن يحيى يلعن

المريسي".

وجاء عن يزيد بن هارون أنه قال: "لعن الله الجهم ومن قال بقوله".

وروى اللالكائي عن سعيد بن رحمة أنه قال: "إنما خرج جهم عليه لعنة الله سنة ثلاثين ومائة".

وجاء عن أبي نعيم الفضل بن دكين أنه قال: "لعن الله بشر المريسي الكافر".

وروى اللالكائي عن عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: سمعت أبي يقول: أول من أتى بخلق القرآن جعد بن درهم وقاله سنة نيف وعشرين ومائة، ثم من بعدهما بشر بن غياث المريسي لعنه الله وكان صباغا يهوديا.

وجاء في تراجم اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة: أخبار الجعد بن درهم لعنه الله.

تنبيه: من منع لعن الكافر المعين فإنه لا يمنع الدعاء عليه بالهلاك، وكذلك الدعاء على الكافر أو الظالم وقت النازلة الخالي من اللعن بتعيين جائز.

قال الإمام ابن تيمية: "مع أنهم - أي الصحابة والتابعين - نقلوا قنوته الذي لا يشرع بعينه وإنما يشرع نظيره فإن دعاءه لأولئك المعينين وعلى أولئك المعينين ليس بمشروع باتفاق المسلمين بل إنما يشرع نظيره فيشرع أن يقنت عند النوازل يدعو للمؤمنين ويدعو على الكفار في الفجر وفي غيرها من الصلوات وهكذا كان عمر يقنت لما حارب النصارى بدعائه الذي فيه اللهم العن كفرة أهل الكتاب إلى آخره وكذلك علي رضي الله عنه لما حارب قوما قنت يدعو عليهم وينبغي للقانت أن يدعو عند كل نازلة بالدعاء المناسب لتلك النازلة وإذا سمى من يدعو لهم من المؤمنين ومن يدعو عليهم من الكافرين المحاربين كان ذلك حسنا".

وفي قوله "اللهم العن فلانا وفلانا ... " قال الشيخ سليمان بن عبد الله: "قوله

فلانا وفلانا يعني صفوان بن أمية وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام كما بينه في الرواية التي بعدها وفيه جواز الدعاء على المشركين في الصلاة وتسمية المدعو عليهم ولهم بأسمائهم في الصلاة وأن ذلك لا يضر الصلاة".

وقال الشيخ ابن عثيمين: "ولا بأس بدعائنا على الكافر بقولنا: اللهم! أرح المسلمين منه، واكفهم شره، واجعل شره في نحره، ونحو ذلك".

ثالثا: حكم لعن الفاسق المعين:

روى البخاري من حديث عمر رضي الله عنه أن رجلا كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارا، وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ قد جلده في الشراب، فأتي به يوما فأمر به فجلده، فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: "لا تلعنوه، فوالله ما علمت إلا إنه يحب الله ورسوله". وروى مسلم من حديث بريدة أن خالد بن الوليد لما رمى المرجومة بحجر فنضح الدم على وجهه، فسبها، فسمع النبي ﷺ سبه إياها، فقال: "مهلا يا خالد، فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له".

قال القرطبي رحمه الله: "وذكر ابن العربي أن لعن العاصي المعين لا يجوز اتفاقا".

وقال ابن تيمية رحمه الله: "وقد تنازع الناس في لعنة الفاسق المعين فقيل إنه جائز كما قال ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كأبي الفرج بن الجوزي وغيره، وقيل إنه لا يجوز كما قال ذلك طائفة أخرى من أصحاب أحمد وغيرهم كأبي بكر عبد العزيز وغيره، والمعروف عن أحمد كراهة لعن المعين كالحجاج بن يوسف وأمثاله وأن يقول كما قال الله تعالى {ألا لعنة الله على الظالمين} ثم ذكر حديث حمار وقال: فقد نهى النبي ﷺ عن لعنة هذا المعين الذي كان يكثر شرب الخمر معللا ذلك بأنه يحب الله ورسوله مع أنه ﷺ لعن شارب الخمر مطلقا؛ فدل ذلك على أنه يجوز أن يلعن

المطلق ولا تجوز لعنة المعين الذي يحب الله ورسوله".

ولا يشكل على القول بعدم الجواز ورود اللعن في كتاب الله قال ابن تيمية: "فأما قول الله تعالى {ألا لعنة الله على الظالمين} [هود:١٨] فهي آية عامة كآيات الوعيد بمنزلة قوله {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا} [النساء: ١٠]، وهذا يقتضي أن هذا الذنب سبب اللعن والعذاب لكن قد يرتفع موجبه لمعارض راجح إما توبة، وإما حسنات ماحية، وإما مصائب مكفرة، فمن أين يعلم الإنسان أن يزيد أو غيره من الظلمة لم يتب من هذه، أو لم تكن له حسنات ماحية تمحو ظلمه؟ ولم يبتل بمصائب تكفر عنه، وأن الله لا يغفر له ذلك مع قوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}، وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ قال: "أول جيش يغزو القسطنطينية مغفور لهم" وأول جيش غزاها كان أميرهم يزيد، والجيش عدد معين لا مطلق وشمول المغفرة لآحاد هذا الجيش أقوى من شمول اللعنة لكل واحد واحد من الظالمين فإن هذا أخص والجيش معينون".

وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية: "قال أبو بكر الخلال في كتاب "السنة": الذي ذكره أبو عبد الله في التوقف في اللعنة فيه أحاديث كثيرة لا تخفى على أهل العلم، ويتبع فيه قول الحسن وابن سيرين فهما الإمامان في زمانهما، ويقول: لعن اللهو من قتل الحسين بن علي، لعن الله من قتل عثمان، لعن الله من قتل عليا، لعن الله من قتل معاوية بن أبي سفيان، ويقول: لعنة الله على الظالمين إذا ذكر لنا رجل من أهل الفتن على ما تقلده أحمد".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ أيضا: "قال القاضي: فأما فساق أهل الملة بالأفعال كالزنى والسرقة وشرب الخمر وقتل النفس ونحو ذلك فهل يجوز لعنهم أم؟ فقد توقف أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

عن ذلك في رواية صالح قلت لأبي: الرجل يذكر عنده الحجاج أو غيره يلعنه؟ فقال: لا يعجبني، لو عم فقال: ألا لعنة الله على الظالمين".

وقال أيضا رَحِمَهُ اللَّهُ: "وذكر - يعني القاضي - ما نقله خط أبي حفص العكبري أسنده إلى صالح بن أحمد قلت لأبي: إن قوما ينسبون إلي تولي يزيد، فقال: يا بني، وهل يتولى يزيد أحد يؤمن بالله واليوم الآخر؟ فقلت: ولم لا تلعنه؟ فقال: ومتى رأيتني ألحن شيئا؟ لم لا نلعن من لعنه الله عَزَّ وَجَلَّ في كتابه؟ فقلت: وأين لعن الله يزيد في كتابه؟ فقرأ: {فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم (٢٢) أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم} [محمد:٢٢ - ٢٣]. فهل يكون في قطع الرحم أعظم من القتل؟

قال القاضي: وهذه الرواية إن صحت فهي صريحة في معنى لعن يزيد.

قال الشيخ تقي الدين: الدلالة مبنية على استلزام المطلق للمعين، انتهى كلامه".

وجاء في رواية أبي طالب قال سألت أحمد بن حنبل عمن قال: لعن الله يزيد بن معاوية. فقال: "لا تكلم في هذا، الإمساك أحب إلي".

قال ابن مفلح: "قال ابن الجوزي: هذه الرواية تدل على اشتغال الإنسان بنفسه عن لعن غيره. والأولى - على جواز اللعنة - كما قلنا في تقديم التسبيح على لعنه إبليس. وسلم ابن الجوزي أن ترك اللعن أولى، وقد روى مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قيل يا رسول الله ادع الله على المشركين، قال: "إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة"".

وذكر ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ جواز لعن الفاسق المسلم المجاهر بفسقه المشتهر به خاصة إذا كان ضرره بينا وأذاه وظلمه للمسلمين ظاهرا.

وقال القرطبي: "ومن أقيم عليه حد الله تعالى فلا ينبغي لعنه، ومن لم يقم عليه

الحد فلعنته جائزة سواء سمي أو عين أم لا؟ لأن النبي ﷺ لا يلعن إلا من تجب عليه اللعنة ما دام على تلك الحالة الموجبة للعن فإذا تاب منها وأقلع وطهره الحد فلا لعنة تتوجه عليه".

وقال ابن تيمية: "وأما ما نقله عن أحمد فالمنصوص الثابت عنه من رواية صالح أنه قال: ومتى رأيت أباك يلعن أحدا لما قيل له: ألا تلعن يزيد؟ فقال ومتى رأيت أباك يلعن أحدا؟.

وثبت عنه أن الرجل إذا ذكر الحجاج ونحوه من الظلمة وأراد أن يلعن يقول: ألا لعنة الله على الظالمين وكره أن يلعن المعين باسمه، ونقلت عنه رواية في لعنة يزيد وأنه قال: ألا ألعن من لعنه الله، واستدل بالآية لكنها رواية منقطعة ليست ثابتة عنه، والآية لا تدل على لعن المعين ولو كان كل ذنب لعن فاعله يلعن المعين الذي فعله للعن جمهور الناس وهذا بمنزلة الوعيد المطلق لا يستلزم ثبوته في حق المعين إلا إذا وجدت شروطه وانتفت موانعه، وهكذا اللعن وهذا بتقدير أن يكون يزيد فعل ما يقطع به الرحم. ثم إن هذا تحقق في كثير من بني هاشم الذين تقاتلوا من العباسيين والطالبيين فهل يلعن هؤلاء كلهم؟ وكذلك من ظلم قرابة له لا سيما وبينه وبينه عدة آباء أيلعنه بعينه ثم إذا لعن هؤلاء لعن كل من شمله ألفاظه وحينئذ فيلعن جمهور المسلمين.... وأما أبو الفرج بن الجوزي فله كتاب في إباحة لعنة يزيد رد فيه على الشيخ عبد المغيث الحربي فإنه كان ينهى عن ذلك، وقد قيل إن الخليفة الناصر لما بلغه نهى الشيخ عبد المغيث عن ذلك قصده وسأله عن ذلك وعرف عبد المغيث أنه الخليفة، ولم يظهر أنه يعلمه فقال: يا هذا أنا قصدي كف ألسنة الناس عن لعنة خلفاء المسلمين وولاتهم وإلا فلو فتحنا هذا الباب لكان خليفة وقتنا أحق باللعن، فإنه يفعل أمورا منكرة أعظم مما فعله يزيد، فإن هذا يفعل كذا ويفعل كذا وجعل يعدد مظالم

الخليفة حتى قال له ادع لي يا شيخ وذهب".

وقال ابن مفلح: "قال الشيخ تقي الدين: فصار للأصحاب في الفساق ثلاثة أقول:

أحدها: المنع عموما وتعيينا إلا برواية النص.

والثاني: إجازتها.

والثالث: التفريق وهو المنصوص.

لكن المنع من المعين هل هو: منع كراهة، أو منع تحريم؟ ثم قال في الرد على الرافضي: لا يجوز واحتج بنهيه عليه السلام عن لعنة الرجل الذي يدعى حمارا، وقال: هنا ظاهر كلامه الكراهة، وبذلك فسره القاضي فيما بعد لما ذكر قول أحمد: لا تعجبني لعنة الحجاج ونحوه، لو عم فقال: ألا لعنة الله على الظالمين".

والفاسق المعين قد يكون قام به من الأعمال القلبية والبدنية ما يمنع لحوق اللعنة به - فقد تكون له مع الله توبة، أو حسنات ماحية، أو يصاب بمصائب مكفرة من عقوبات الدنيا، وقد يحصل له في البرزخ من الشدة أو في عرصات القيامة ما يكون سبب لزوال العقوبة عنه - وقد تزول بدعاء المؤمنين كالصلاة عليه وشفاعة الشفيع المطاع.

قال ابن تيمية: "... فإن ما أمر الله به من حقائق الإيمان التي بها يصير العبد من المؤمنين حقا أعظم نفعا من نفع ترك بعض الذنوب الظاهرة كحب الله ورسوله فإن هذا أعظم الحسنات الفعلية حتى ثبت في الصحيح أنه كان على عهد النبي رجل يدعى حمارا وكان يشرب الخمر وكان كلما أتي به إلى النبي ﷺ جلده الحد فلما كثر ذلك منه أتي به مرة فأمر بجلده فلعنه رجل فقال النبي ﷺ: "لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله" نهى عن لعنه مع إصراره على الشرب لكونه يحب الله ورسوله مع أنه ﷺ لعن في الخمر عشرة: "لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وساقيها وحاملها

والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وآكل ثمنها" ولكن لعن المطلق لا يستلزم لعن المعين الذي قام به ما يمنع لحوق اللعنة له، وكذلك التكفير المطلق والوعيد المطلق، ولهذا كان الوعيد المطلق في الكتاب والسنة مشروطا بثبوت شروط وانتفاء موانع، فلا يلحق التائب من الذنب باتفاق المسلمين، ولا يلحق من له حسنات تمحو سيئاته، ولا يلحق المشفوع له والمغفور له فإن الذنوب تزول عقوبتها التي هي جهنم بأسباب التوبة والحسنات الماحية والمصائب المكفرة - لكنها من عقوبات الدنيا -، وكذلك ما يحصل في البرزخ من الشدة - وكذلك ما يحصل في عرصات القيامة، وتزول أيضا بدعاء المؤمنين كالصلاة عليه وشفاعة الشفيع المطاع كمن يشفع فيه سيد الشفعاء محمد ﷺ تسليما".

(باب ذكر بعض حقوق النبي ﷺ)

مسألة: وجوب الإيمان بعصمته ﷺ.

تقدم في المباحث السابقة الحديث عن وجوب الإيمان بأن النبي ﷺ قد بلغ الرسالة وأكملها، وهذا البلاغ قد اقترن بعصمة الله لنبيه ﷺ في كل ما يبلغه عن ربه ﷻ.

المطلب الأول: تعريف العصمة

المعنى اللغوي:

العصمة وردت في اللغة لعدة معان منها:

١ - المنع:

قال صاحب اللسان: "العصمة في كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده: أن

يعصمه مما يوبقه. عَصَمه، يَعْصِمه، عَصْما: منعه ووقاه"[١].

٢- الحفظ:

قال صاحب اللسان: "والعصمة الحفظ، يقال: عصمته فانعصم، واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية"[٢]

٣- القلادة:

قال صاحب اللسان: "العصمة القلادة"[٣]، وكذا في القاموس المحيط[٤].

٤- الحبل:

قال الزجّاج[٥]: "أصل العصمة: الحبل وكل ما أمسك شيئا فقد عصمه"[٦].

٥- السبب:

قال الطبري: "وللسبب الذي يتسبب به الرجل إلى حاجته: عاصم ومنه قول الشاعر:

إلى المرء قيس أطيل السرى وآخذ من كل حي عصم[٧]

يعنى بالعصم: الأسباب، أسباب الذمة والأمان"[٨].

---

(١) لسان العرب (١٢/ ٤٠٣) مادة عصم.

(٢) لسان العرب (١٢/ ٤٠٤).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٤٠٥).

(٤) (٤/ ١٥٢، ١٥٣).

(٥) الزجّاج - بفتح الزاي والجيم المشددة - أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج النحوي كان عالما أديبا ديِّنا صنف كتابا في معاني القرآن، روى عن المبرد وثعلب وغيرهما، توفي في بغداد سنة ٣١١ هـ. وفيات الأعيان (١/ ٣٢).

(٦) لسان العرب (١٢/ ٤٠٥).

(٧) ديوان الأعشى (ص ٣٧) بشرح الدكتور محمد حسين.

(٨) تفسير الطبري (٤/ ٢٦).

قلت: إذا أمعنت النظر في هذه المعاني وجدتها جميعا ترجع إلى المعنى الأول الذي هو "المنع" فالحفظ منع للشيء من الوقوع في المكروه أو المحظور، والقلادة تمنع سقوط الخرز منها، والحبل يمنع من السقوط والتردي، والسبب يمنع صاحبه عما يكره.

المعنى الشرعي:

أما عصمة النبي ﷺ فقد عرفت بعدة تعريفات ولعل من أحسنها وأسلمها ما ذكره صاحب كتاب نسيم الرياض بأنها "لطف من الله تعالى يحمل النبي على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء"(١).

المطلب الثاني: الجوانب التي عصم فيها النبي ﷺ

أ- العصمة في التبليغ ودعوى الرسالة:

وهذه العصمة هي التي عليها المناط، فبها يحصل المقصود من البعثة فتبليغ شرع الله إلى الخلق هي مهمة الرسل من أولهم إلى آخرهم فهم الواسطة بين الله وبين خلقه الذين أرسلوا إليهم، فبطريقهم يهتدي البشر ويرشدون إلى دين الله إذ هم المبلغون عن الله أمره ونهيه وشرعه.

ولذلك فقد أوجب الله العصمة لأنبيائه ورسله في هذا الجانب حتى تصل الرسالة إلى العباد كاملة تامة غير منقوصة ولا محرفة، وبذلك تقوم الحجة على العباد.

ولقد دلت نصوص القرآن والسنة على عصمة نبينا محمد ﷺ في هذا الجانب، وانعقد إجماع الأمة على ذلك.

فمن القرآن:

١- قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى}، فالآية نص في

---

(١) نسيم الرياض في شرح الشفا للقاضي عياض (٤/ ٣٩).

عصمة لسانه ﷺ من كل هوى وغرض فهو لا ينطق إلا بما يوحى إليه من ربه ولا يقول إلا ما أمر به فيبلغه إلى الناس كاملا موفورا من غير زيادة ولا نقصان.

وهذه الآية شهادة وتزكية من الله لنبيه ورسوله محمد ﷺ في كل ما بلغه للناس من شرع الله.

٢- وقوله تعالى: {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ، لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ}، فالآيات نصت على أن الله سبحانه وتعالى لا يؤيد من يكذب عليه بل لابد أن يظهر كذبه وأن ينتقم منه.

ولو كان محمد ﷺ من هذا الجنس كما يزعم الكافرون فيما حكاه الله عنهم {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا} - وحاشاه ﷺ من ذلك- لأنزل الله به من العقوبة ما ذكره في هذه الآيات، وحيث إن الرسول ﷺ لم يقع له شيء من ذلك فلم يهلكه الله ولم يعذبه، فهو على هذا لم يتقول على الله ما لم يقله ولم يفتر شيئا من عند نفسه، وبهذا تثبت عصمته في كل ما بلغه عن ربه ﷻ.

قال ابن كثير بعد أن فسر هذه الآيات: "والمعنى في هذا بل هو صادق راشد لأن الله ﷻ مقر له ما يبلغه عنه ومؤيد له بالمعجزات الباهرات والدلالات القاطعات"[(١)].

٣- وقوله تعالى: {وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا، وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا، إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا}. وهذه الآيات دالة على عصمة الله وتثبيته لنبيه ﷺ في تبليغ ما أوحى إليه، ومعناها مقارب لمعنى الآيات التي ذكرناها قبلها "فقد أخبر تعالى عن تأييده لرسوله صلوات الله عليه وسلامه وتثبيته وعصمته وسلامته من شر الأشرار وكيد الفجار، وأنه تعالى هو المتولي أمره ونصره،

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٤١٧).

وأنه لا يكله إلى أحد من خلقه بل هو وليه وحافظه وناصره ومؤيده ومظفره ومظهر دينه على من عاداه وخالفه في مشارق الأرض ومغاربها"(١).

وأما الأدلة من السنة على ذلك فمنها:

أ- حديث طلحة بن عبيدالله وجاء فيه قوله ﷺ: "ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله"(٢) والحديث نص على عصمته ﷺ من الكذب فيما يخبر به عن الله.

٢- حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: "كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق"(٣).

٣- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إني لا أقول إلا حقا"، قال بعض أصحابه: فإنك تداعبنا يا رسول الله. قال: "إني لا أقول إلا حقا"(٤).

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٥٣).

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٦١).

(٣) أخرجه أحمد (٢/ ١٦٢)، وأبي داود (٣٦٤٦)، والدارمي (١/ ١٢٥)، والحاكم (١/ ١٠٥ - ١٠٦)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (ص ٨٩ - ٩٠)، والخطيب في تقييد العلم (ص ٨٠)، والمزي في تهذيب الكمال (٣١/ ٣٨ - ٣٩) وغيرهم، والحديث صححه الحاكم، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٥٣٢)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٦/ ٦٨): إسناده صحيح، وصححه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٨٠٠)، وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند (١١/ ٥٨): إسناده صحيح.

(٤) أخرجه أحمد (٢/ ٣٤٠، رقم ٨٤٦٢)، والترمذى (٤/ ٣٥٧، رقم ١٩٩٠)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٦٥)، وابن السنى (ص ١٥٨، رقم ٤٢٠)، وابن أبي الدنيا في الصمت (٣٩٧)، والبيهقى (١٠/ ٢٤٨، رقم ٢٠٩٦٢)، وابن عساكر (٤/ =

دليل الإجماع:

نقل غير واحد من العلماء إجماع الأمة واتفاقها على عصمته ﷺ في تبليغ ما أوحي إليه من ربه ﷻ.

قال القاضي عياض: "وأجمعت الأمة في ما كان طريقه البلاغ أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها بخلاف ما هو به، لا قصدا ولا عمدا ولا سهوا ولا غلطا"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفى تبليغ رسالاته باتفاق الأمة ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه..... والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين"(٢)

ب- العصمة من الكفر والشرك:

الحديث عن عصمته ﷺ في هذا الجانب ذو شقين هما:

الأول: عصمته قبل مبعثه ﷺ.

الثاني: عصمته بعد مبعثه ﷺ.

أما الشق الأول: وهو عصمته من الشرك والكفر قبل بعثته ونزول الوحي إليه كلها فقد دلت النصوص الثابتة على أن النبي ﷺ معصوم منذ نشأته من الكفر والشرك فلم يعهد عنه ﷺ أنه سجد لصنم أو استلمه أو إلى غير ذلك من أمور الشرك التي كان يفعلها قومه. فقد فطره الله على معرفته والاتجاه إليه وحده وهذا هو

=

٣٦) والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وحسنه العلامة الألباني في الصحيحة (١٧٢٦)، وصححه بشواهده الحويني في تحقيق كتاب الصمت (٣٩٧)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١٤/ ١٨٥): إسناده قوي.

(١) الشفا (٢/ ٧٤٦).

(٢)مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٨٩، ٢٩٠).

المعلوم من سيرته. فمن النصوص التي يستدل بها على هذا الأمر ما يلي:

-حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان فأخذه فصرعه فشق عن قلبه فاستخرج القلب، فاستخرج منه علقة، فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه - يعني ظئره[١] - فقالوا: إن محمدا قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون، قال أنس وقد كنت أرى أثر ذلك الخيط في صدره"[٢].

فالحديث نص على إخراج جبريل لحظ الشيطان منه ﷺ وتطهيره لقلبه فلا يقدر الشيطان على إغوائه إذ لا سبيل له عليه. وهذا دليل على تنزيهه من الشرك منذ صغره ﷺ.

-وعن زيد بن حارثة رضي الله عنه قال: كان صنم من نحاس يقال له إساف أو نائلة يتمسح به المشركون إذا طافوا، فطاف رسول الله ﷺ فطفت معه، فلما مررت مسحت به، فقال رسول الله ﷺ: لا تمسه، فقال زيد: فطفت فقلت في نفسي لأمسنه حتى أنظر ما يكون فمسحته، فقال رسول الله ﷺ: ألم تنه؟، قال زيد: فوالذى هو أكرمه وأنزل عليه الكتاب ما استلم صنما حتى أكرمه الله بالذي أكرمه وأنزل عليه"[٣].

وهذا الحديث نص في بعده ﷺ عن عبادة الأوثان التي كان عليها أهل مكة فنهيه

(١) أي مرضعته.
(٢) أخرجه مسلم وسلم (١/ ١٠١، ١٠٢).
(٣) أخرجه أبو يعلى (٧٢١٢)، والبغوي في معجم الصحابة (٨١٨)، والطبراني في الكبير (٤٦٦٣)، والحاكم (٣/ ٢١٦ - ٢١٧)، والبيهقي في الدلائل (٢/ ٣٤)، وابن عساكر في تاريخه (٣/ رجاله رجال الصحيح، غير محمد بن عمرو بن علقمة وهو حسن الحديث، وكذا حسنه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٣٥٧).

لزيد -الذي كان ابنه بالتبني في ذلك الحين- يؤكد نفرته ﷺ من تلك الأوثان التي كان يعكف عليها أهل مكة.

ولقد كان النبي ﷺ لا يحضر مع أهل سكة ما يقيمونه من أعياد لأصنامهم فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حدثتني أم أيمن قالت:. كان ببوانة صنم يحضره قريش يوما في السنة، وكان أبو طالب يحضره مع قومه، وكان يكلم رسول الله ﷺ أن يحضر ذلك العيد مع قومه فيأبى حتى رأيت أبا طالب غضب عليه، ورأيت عماته غضبن عليه يومئذ أشد الغضب وجعلن يقلن: إنا نخاف عليك مما تصنع من اجتناب، آلهتنا وجعلن يقلن يا محمد: ما تريد أن تحضر لقومك عيدا ولا تكثر لهم جمعا فلم فييزالوا به حتى ذهب فغاب عنهم ما شاء الله ثم رجع إلينا مرعوبا فزعا فقلن عماته: ما دهاك؟ قال: "إني أخشى أن يكون بي لمم"، فقلن: ما كان الله ليبتليك بالشيطان وفيك من خصال الخير ما فيك فما الذي رأيت؟ قال: "إني كلما دنوت من صنم منها تمثل لي رجل أبيض طويل يصيح بي وراءك يا محمد لا تمسه" فما عاد إلى عيد لهم حتى تنبئ"[1].

كما عصم ﷺ من الحلف بأسماء تلك الأصنام التي كان يعبدها قومه ويحلفون بها تعظيما لها فقد جاء في قصة بحيرى الراهب[2] أنه استحلف النبي ﷺ باللات والعزى حينما لقيه بالشام في سفرته مع عمه أبي طالب وهو صبي لما رأى فيه علامات النبوة فقال بحيرى للنبي ﷺ: يا غلام أسألك باللات والعزى إلا ما أخبرتني عما أسألك عنه، فقال له النبي ﷺ: "لا تسألني باللات والعزى شيئا فوالله ما أبغضت

(١) أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص ١٤٤). وأورده السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ١٥١) وعزاه إلى ابن سعد وأبي نعيم وابن عساكر.

(٢) راهب من رهبان النصارى يقال إنه كان من عبد القيس وكان اسمه: جرجيس. البداية (٢/ ٢٨٦).

بغضهما شيئا قط"[١].

والنصوص في مثل هذا كثيرة وقد عني بجمعها من ألف في دلائل النبوة مثل الحافظ أبي نعيم الأصبهاني فقد عقد فصلا في كتابه دلائل النبوة بعنوان: "ذكر ما خصه الله ﷻ به من العصمة وحماه من التدين بدين الجاهلية..." وقد أورد تحت هذا العنوان العديد من الأحاديث والشواهد في هذا الشأن[٢].

وكذلك فعل البيهقي في دلائل النبوة أيضا فعقد عنوانا لهذا الموضوع فقال: "باب ما جاء في حفظ الله تعالى رسوله ﷺ في شبيبته عن أقذار الجاهلية ومعائبها، لما يريده به من كرامته برسالته حتى يبعث رسولا"[٣].

ومثلهما السيوطي في الخصائص الكبرى حيث قال: "باب اختصاصه ﷺ بحفظ الله إياه في شبابه عما كان فيه أهل الجاهلية"[٤].

الإجماع:

نقل الجرجاني إجماع الأمة على عصمة الأنبياء من الكفر والشرك قبل النبوة وبعد حيث قال: "وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك"[٥].

وهذا هو الحق فالله سبحانه وتعالى قد نزه نبيه ﷺ عن الكفر والشرك وعصمه

---

(١) أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص ١٢٥- ١٢٨)، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٢٦، ٢٧) بتحقيق عبد المعطي قلعجي. وأورده السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ١٤٢، ١٤٤) وعزاه للبيهقي.

(٢) انظر (ص ١٤٣- ١٤٧).

(٣) انظر (٢/ ٣٠، ٤٢).

(٤) انظر: (١/ ١٤٨، ١٥٢).

(٥) شرح المواقف (ص ١٣٤).

من الوقوع فيهما وذلك داخل في باب إعداده لتحمل الرسالة، ومثل ذلك صيانة الله لنسبه الذى تناسل منه فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "لم يلتق أبواي على سفاح، لم يزل الله ينقلني من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة مصفى مهذبا لا تتشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما"(١).

وكل ذلك حتى لايبقى لمنتقص حجة يتعلق بها لتنفير الناس من رسول الله ﷺ فمن المعلوم أن كفار قريش كانوا حريصين أشد الحرص على تجريح النبي ﷺ ووصفه بما ينقص من قدره ويحط من شأنه لتنفير الناس منه وصدهم عن دعوته فلقد رموه واتهموه بالسحر والجنون وغير ذلك من النقائص ولكن لم يكن الشرك والكفر من ضمن ما رموه به فسكوتهم عن ذلك دليل على أنهم لم يجدوا سبيلا إليه إذ لو كان لنقل، وما سكتوا عنه كما لم يسكتوا عند تحويل القبلة كما حكى الله ذلك عنهم في قوله تعالى: {مَا وَلاَّهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا}.

وبهذا يتبين أن النبي ﷺ لم يكن على دين قومه من عبادة الأصنام وتعظيمها، فقد عصمه الله من ذلك فلم يجعل لكفار قريش طريقا عليه فلذلك لجؤوا إلى تلفيق التهم الباطلة المتناقضة كاتهامه بالسحر تارة وبالجنون تارة وبالكهانة تارة أخرى.

وإذا كان الله قد عصم نبيه ﷺ فيما هو دون الشرك من الأمور المنكرة التي كان عليها أهل الجاهلية ففي ذلك دليل على أن عصمته من أمور الشرك من باب أولى.

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ كان ينقل معهم الحجارة للكعبة وعليه إزاره فقال له العباس عمه: يا ابن أخي لو حللت إزارك فجعلته على منكبك دون الحجارة، قال فحله فجعله على منكبه فسقط مغشيا عليه فمارؤي بعد ذلك

---

(١) أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص ٢٤) من عدة طرق والحديث له شواهد متعددة أوردها السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ٦٣، ٦٦).

عريانا ﷺ"(١).

إزالة ما يوهم عدم إيمان نبينا وضلاله قبل بعثته

وردت بعض النصوص التي قد يتوهم منها البعض أن رسول الله ﷺ كان على كفر وضلال قبل بعثته، وسوف أعرض لهذه النصوص وأبين التوجيه الصحيح لها بما يبين الحق ويصحح الفهم ويزيل ما يقع من الوهم إن شاء الله.

أ- فمن تلك النصوص قول الله تعالى للنبي ﷺ: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ}.

فقد يتوهم البعض أن هذه الآية تعني انتفاء معرفة النبي للإيمان بالكلية قبل بعثته بمعنى أنه لم يكن مؤمنا.

والجواب على ذلك أن هذه الفهم خاطئ لأن الإيمان في قوله {وَلا الإِيمَانُ} مصدر بمعنى المفعول فيكون المعنى المراد: أي ما يجب الإيمان به من الفرائض والأحكام الشرعية التي كلف بها علما وعملا، فالمنفي هو الإيمان التفصيلي لا الإجمالي.

فقد كان النبي ﷺ قبل نزول الوحي إليه مبغضا للشرك وعبادة الأصنام ومتجها إلى الله وحده كما سبق الاستدلال على ذلك، فلما نزلت عليه الفرائض والأحكام الشرعية التي لم يكن يدري بها قبل الوحي آمن بها وطبقها. فهذا هو المعنى الصحيح للآية، كما ذكر ذلك علماء التفسير عند تفسيرها قال ابن كثير: "{مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ} على التفصيل الذي شرع لك في القرآن"(٢).

وقال الشوكاني: "ومعنى {وَلا الإِيمَانُ} أنه كان ﷺ لا يعرف تفاصيل الشرائع

---

(١) أخرجه البخاري فتح الباري (١/ ٤٧٤) ح ٣٦٤ وأخرجه مسلم (١/ ١٨٤).
(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ١٢٢).

ولا يهتدي إلى معالمها وخص الإيمان لأنه رأسها وأساسها"[١].

ب- ومن النصوص كذلك قول الله تعالى {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى} فقد يتوهم البعض أن الآية تعني أن نبينا كان على ضلال قبل مبعثه وهذا فهم خاطئ وباطل ترده النصوص التي سبق إيرادها والتي نصت على أن النبي ﷺ كان من أول حاله إلى نزول الوحي عليه معصوما من عبادة الأوثان وقاذورات أهل الفسق والعصيان.

وقد أشار إلى بطلان هذا اللهم القرطبي عند تفسيره لهذه الآية حيث قال: "فأما الشرك فلا يظن به"[٢].

وأما المعنى الصحيح لهذه الآية فقد أشار العلماء إلى عدة معان صحيحة لهذه الآية تشترك جميعها في تنزيه النبي ﷺ عن أن ينسب إليه شيء من الشرك أو الكفر قبل بعثته، ومن تلك المعاني ما يلي:

١- أن يفسر الضلال هنا بمعنى الغفلة كما في قوله تعالى: {لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسَى}، وكما في قوله تعالى {وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ} والمعنى أنه وجدك غافلا عما يراد بك من أمر النبوة[٣].

٢- وقال بعضهم معنى (ضالا) لم تكن تدري ما القرآن والشرائع فهداك الله إلى القرآن وشرائع الإسلام، وهو بمعنى قوله تعالى: {مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ} وعلى هذا التفسير يكون المعنى: أي وجدك ضالا عن شريعتك التي أوحاها إليك لا تعرفها قبل الوحي إليك، فهداك إليها[٤].

---

(١) فتح القدير (٤/ ٥٣٠).
(٢) تفسير القرطبي (٢٠/ ٩٩).
(٣) تفسير القرطبي (٢٠/ ٩٦) وفتح القدير (٥/ ٤٥٨).
(٤) انظر: تفسير ابن كثير (٥/ ٥٢٣) وتفسير القرطبي (٢٠/ ٩٦، ٩٧)، وفتح القدير (٥/ ٤٥٨).

٣- وقال بعضهم معنى الآية أى وجدك في قوم ضلال فهداهم الله بك[١].

٤- وقال بعضهم الضلال بمعنى الطلب أي وجدك طالبا للقبلة فهداك إليها[٢] كما في قوله تعالى: {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا}

ولقد أورد العلماء عددا من المعاني لهذه الآية منها ما هو معنوي ومنها ما هو حسي وهي معان كلها حسان[٣].

ج- ومن النصوص كذلك قوله تعالى: {نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ}.

فليس المقصود بالغفلة هنا الشرك والغواية إنما المقصود منها الغفلة عن قصة يوسف مع الله وإخوته كما يوضح ذلك سياق الآية. فهذه القصة وأمثالها لا تعلم إلا من الوحي فلهذا لا يلحقه نقص بسببها.

وهذا هو ما ذكره علماء التفسير عند هذه الآية.

قال القرطبي: "أي من الغافلين عما عرفناكه"[٤]. وقال الشوكاني: "والمعنى أنك من قبل إيحائنا إليك من الغافلين عن هذه القصة"[٥].

د- ومن تلك النصوص ما رواه عثمان بن أبي شيبة[٦] بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ قد كان يشهد مع المشركين مشاهدهم، فسمع ملكين من خلفه

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢٠/ ٩٧) وفتح القدير (٥/ ٤٥٨).
(٢) انظر: تفسير القرطبي (٢٠/ ٩٧) وفتح القدير (٥/ ٤٥٨).
(٣) انظر: تفسير القرطبي (٢٠/ ٩٧) بتصرف.
(٤) تفسير القرطبي (٩/ ١٢٠).
(٥) فتح القدير (٣/ ٤).
(٦) هو: عثمان بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، من حفاظ الحديث، وله من المصنفات: المسند، والتفسير، ولد سنة ١٥٦هـ وتوفي سنة ٢٣٩هـ. تاريخ بغداد (١١/ ٣٨٢).

وأحدهما يقول لصاحبه: اذهب بنا حتى نقوم خلفه، فقال الآخر: كيف نقوم خلفه وإنما عهده باستلام الأصنام، فلم يعد بعد ذلك يشهد مع المشركين مشاهدهم"[١].

والمنكر من هذا الحديث قوله عن الملك: "عهده باستلام الأصنام" والجواب عن هذا الحديث ذو شقين هما:

أولا: الكلام على سند الحديث:

تكلم العلماء على سند الحديث وأوردوا عللا منها:

١- أن عثمان بن أبي شيبة لم يتابع عليه.

ولكن الذهبي أجاب عن هذا بقوله: "عثمان لا يحتاج إلى متابع ولا ينكر له أن ينفرد بأحاديث لسعة ما روى، وقد يغلط، وقد اعتمده الشيخان في صحيحيهما..."[٢].

٢- قال الدارقطني: "يقال إن عثمان بن أبي شيبة وهم في إسناده، وغيره يرويه عن جرير عن سفيان بن عبد الله بن محمد بن زياد بن جدير مرسلا وهو الصواب[٣].

ومن كلام الدارقطني نتبين لنا علتان:

أ- أن الحديث مرسل وليس متصلا.

ب- جعله لسفيان الثوري مكان سفيان بن عبد الله وهذا وهم في السند فسفيان بن عبد الله مجهول، وأما الثوري فهو ثقة.

---

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل (٤/ ١٤٤٧)، والخطيب في تاريخ بغداد (١١/ ٢٨٦) وأبو يعلى الموصلي في مسنده، والعقيلي في الضعفاء، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ١٦٦)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٣٥). وأورده الذهبي في الميزان (٣/ ٣٥) وأورده ابن حجر في لسان الميزان (٣/ ٥٣) وأورده ابن كثير في التاريخ (٢/ ٢٨٨) وأورده السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ١٥٢).

(٢) ميزان الاعتدال (٣/ ٣٥).

(٣) العلل المتناهية (١/ ١٦٧).

٣- أن في سند عثمان بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن عقيل وهو ضعيف عند القوم.

وبهذا يتبين ضعف إسناد الحديث.

ثانيا: الكلام على متن الحديث

بالإضافة إلى ضعف هذا الحديث الذي لا تقوم به حجة فإن ظاهر اللفظ وهو قوله إنما عهده باستلام الأصنام يخالف ما عرف عن النبي ﷺ من أنه لم يكن على شيء مما كان عليه أهل مكة من الشرك وذلك منذ ولادته إلى أن بعثه الله رسولا نبيا ليدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له وترك ما يعبد من دونه. ولقد سبق إيراد الأدلة على ذلك فليرجع إليها.

وقد ذكر بعض العلماء: أن ظاهر الحديث ليس مرادا، فليس المقصود أنه باشر الاستلام، وإنما المقصود أنه شهد مباشرة المشركين استلام أصنامهم(١).

الشق الثاني: عصمته ﷺ من الكفر والشرك بعد النبوة:

بعث الله تعالى نبيه محمدا ﷺ ليدعو الناس إلى عبادة الله وحده وترك ما هم فيه من الكفر والشرك.

ولقد كان ﷺ في تطبيق ما أمر به هو المثل الأعلى الذي يحتذى به. قال تعالى: {قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ}.

فهو منزه عن كل ضلال وغواية كما أخبر الله بذلك في كتابه العزيز {مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى} فهذه شهادة للرسول ﷺ بأنه راشد تابع للحق ليس بضال ولا غاو، بل هو صلوات الله وسلامه عليه في غاية من الاستقامة والاعتدال والسداد

---

(١) ميزان الاعتدال (٣/ ٣٥)، وتاريخ بغداد (١١/ ٢٨٦).

والهداية.

وإجماع الأمة منعقد على ذلك قال الرازي: "واجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ففي الجملة كل ما يقدح في نبوتهم وتبليغهم عن الله تعالى فهم متفقون على تنزيههم عنه"(٢).

وقال الآمدي: "فما كان منها كفرا فلا نعرف خلافا بين أهل الشرائع في عصمتهم عنه"(٣).

ولم يخالف هذا الإجماع إلا من لا يعتد بخلافهم(٤).

---

(١) عصمة الأنبياء (ص ١٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ١٣٠).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٢٨).

(٤) الذين خالفوا في هذه المسألة هم:

أ الأزارقة: وهم فرقة من فرق الخوارج وقد نقل عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته. انظر الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٢٨)، والمواقف للإيجي (٣٥٨، ٣٥٩).

ب- والفضيلية: رهم من فرق الخوارج ويقولون بجواز الكفر على الأنبياء من جهة كونهم يعتقدون جواز صدور الذنوب عن الأنبياء وكل ذنب هو كفر - على حسب اعتقادهم - فمن هذا الباب جوزوا صدور الكفر عنهم.

انظر: عصمة الأنبياء للرازي (ص ١٨) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ١٢٨). ج- الرافضة: فقد جوزوا على الأنبياء إظهار الكفر على سبيل التقية عند خوف الهلاك، بل نقل عنهم أنهم أوجبوه. ويعللون ذلك بقولهم: إن إظهار الإسلام إن كان مفضيا إلى القتل كان إلقاء للنفس في التهلكة، وإلقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} الآية ١٩٥ من سورة البقرة، وإذا كان إظهار الإسلام حراما كان إظهار الكفر واجبا. انظر: عصمة الأنبياء للرازي (ص ١٨).

د- ذكر ابن حزم في كتابه الفصل (٤/ ٢): "أنه رأى في كتاب أبي جعفر السمناني قاضي =

والمعلوم من خلال سيرته ﷺ أنه كان حربا على الكفر والشرك على اختلاف صوره وألوانه، فلم يدع طريقا أو سبيلا لهدم الشرك والكفر إلا وقد سلكه مستخدما في ذلك لسانه وسنانه، وهذا كله يؤكد عصمته ﷺ من الكفر والشرك وهذا أمر مشتهر وأعظم من أن يحتاج إلى دليل يؤكده.

ج- عصمته من الكذب في غير الوحي والتبليغ

من المعروف عن سيرته ﷺ قبل البعثة وبعدها أنه متصف بكل خلق فاضل من صدق وأمانة وبر وصلة رحم وإحسان وجود إلى غير ذلك من محاسن الأخلاق التي جبله الله عليها منذ نشأته، وحري به ﷺ أن يكون كذلك فقد اختاره الله لحمل الأمانة العظمى التي هي أداء الرسالة وتبليغها إلى الناس كافة، فكان لابد من إعداده لهذه المهمة، ولذا فقد فطره الله على كل خلق فاضل كريم وقد جمع الله له خصال الخير كلها، فلم يكن يدعى إلا بالأمين، ومن الأدلة التي يستدل بها على اتصافه بالصدق قبل بعثته ما يلي:

١ - قول خديجة بنت خويلد رضي الله عنها حينما أتاها النبي ﷺ خائفا بعد أن لقيه جبريل في غار حراء وقال لها: "إني قد خشيت على نفسي"، فقالت له: "كلا أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبدا، فوالله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق"[(١)].

٢ - إجماع قرييش على الإقرار بصدقه حينما جمعها ليصدع بالدعوة جهرا فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لما نزلت {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} صعد النبي ﷺ على

=

الموصل صاحب الباقلاني أنه كان يقول: كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط، قال: وجائز عليهم أن يكفروا".

(١) أخرجه البخاري فتح الباري (٨/ ٧١٥) ح ٤٩٥٣.

الصفا فجعل ينادي: "يا بني فهريا بني عدي" - لبطون قريش - حتى اجتمعوا، فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش، فقال: "أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي". قالوا: ما جربنا عليك إلا صدقا.

قال: "فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد... " الحديث(١)

فالشاهد من الحديث قولهم "ما جربنا عليك إلا صدقا" فالنبي ﷺ انتزع منهم هذه الشهادة الجماعية بصدقه وانتفاء الكذب عنه، لعلمه بما قد سيقع من تكذيبهم له عند إخبارهم بأمر الرسالة.

٣- على تكذيب قريش للنبي ﷺ في دعوة النبوة إلا أن أحدا منهم لم يجرؤ على وصفه بالكذب في سواها فقد قال أبو جهل للنبي ﷺ: إنا لا نكذبك، ولكن نكذب الذي جئت به(٢) فأنزل الله تعالى: {فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ}.

وكذلك عندما سأل الأخنس بن شريق أبا جهل بعد ما خلا به يوم بدر فقال: "يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب؟ فإنه ليمر ههنا من قريش أحد غيري وغيرك يسمع كلامنا، فقال أبو جهل: ويحك، والله إن محمدا لصادق، وما كذب محمد قط، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابة والسقاية والنبوة، فماذا يكون لسائر قريش؟"(٣).

٤- ومما يستدل به كذلك جواب أبي سفيان لهرقل عندما سأله عن النبي ﷺ،

(١) أخرجه البخاري فتح الباري (١٨/ ٥٠١) ح ٤٧٧٠، واللفظ له.
(٢) انظر: تفسير الطبري (٧/ ١٨٢).
(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (٧/ ١٨٢)، وأورده ابن كثير في تفسيره (٢/ ١٣٠).

عندما أرسل إليه في ركب من قريش وكانوا تجارا بالشام في المدة التي كان رسول الله ﷺ هادن فيها أبا سفيان وكفار قريش، فكان مما سأله عنه: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟فقال أبو سفيان: لا فقال هرقل: ما كان ليدع الكذب على الناس ويكذب على الله[(١)].

بعد فهذه نماذج على صدقه ﷺ وعصمته من الكذب قبل بعثته.

وكذا الحال بعد بعثته ﷺ فهذه أخبار نبينا محمد ﷺ وآثاره وسيره وشمائله معتنى بها مستوفاة تفاصيلها لم يرد في شيء منها تداركه ﷺ لخبر صدر منه رجوعا عن كذبة كذبها، أو اعترافا بخلف في خبر أخبر به ولو وقع شيء من ذلك لنقل إلينا.

ومن المعلوم من دين الصحابة وعادتهم مبادرتهم إلى تصديق النبي ﷺ في جميع أقواله والثقة بجميع إخباره في أي باب كانت وعن أي شيء وقعت دون توقف أو تردد في شيء منها أو استثبات عن حاله تلك هل وقع فيها سهوا أم لا"[(٢)].

وهذا كله يؤكد عصمته ﷺ من الكذب بأي حال من الأحوال.

قال القا ي عياض: "وأما أقواله الدنيوية من إحباره عن أحواله وأحوال غيره وما يفعله أو فعله فقد قدمنا أن الخلف فيها ممتنع عليه في كل حال وعلى أي وجه من عمد أو سهو، أو صحة أو مرض، أو رضا أو غضب وأنه معصوم منه ﷺ.

هذا فيما طريقه الخبر المحض مما يدخله الصدق والكذب، فأما المعاريض الموهم ظاهرها خلاف باطنها فجائز ورودها منه في الأمور الدنيوية لا سيما لقصد المصلحة كتوريته عن وجه مغازيه لئلا يأخذ العدو حذره.

وكما روي من ممازحته ودعابته لبسط أمته وتطييب قلوب المؤمنين من

---

(١) الحديث أخرجه البخاري فتح الباري (١/ ٣١) ح ٧.
(٢) الشفا (٢/ ٧٦٨ - ٧٦٩).

صحابته، وتأكيدا في تحببهم ومسرة نفوسهم، كقوله: "إني حاملك على ولد الناقة"(١)، وقوله للمرأة التي سألته عن زوجها: "أهو الذي بعينه بياض"(٢) وهذا كله صدق لأن كل جمل ابن ناقة، وكل إنسان بعينه بياض، وقد قال ﷺ: "إني أمزح ولا أقول إلا حقا"(٣).

د- عصمته ﷺ من الكبائر التي دون الشرك

جبل الله نبيه محمدا ﷺ على كل خلق فاضل كريم قال تعالى: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} فخلقه بأكرم السجايا، وجميل الأخلاق، وحسن الطوية وصفات الخير جميعها، كما نزهه عن كل ما يحط من قدره وينقص من منزلته، قال تعالى: {مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى}، فهو ﷺ منزه من كل ضلال وغواية، وقد كان من صيانة الله وحفظه له أن حماه من أقذار الجاهلية قبل مبعثه ونزول الوحي إليه، فهو معصوم عن كل ما يحط من قدره ويدق في شخصه ومما ورد في هذا الشأن من الأحاديث ما يلي:

- حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كان ينقل معهم الحجارة للكعبة وعليه إزاره، فقال له العباس عمه: يا ابن أخي لو حللت إزارك، فجعلته على منكبك دون الحجارة، قال: فحله على منكبه فسقط مغشيا عليه فما رؤي بعد عريانا

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٢٦٧)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٦٧)، وأبو داود (٤٩٩٨)، والترمذي (١٩٩١)، وأبو يعلى (٣٧٧٦)، وأبو الشيخ في أخلاق النبي ﷺ (ص ٨٦)، والبغوي (٣٦٠٥)، والضياء في المختارة (١٨٩٩)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٤٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه، والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وقال الضياء في المختارة: إسناده صحيح، وصححه العلامة الألباني في المشكاة (٤٨٨٦) وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١/ ١٠٢): إسناده صحيح.

(٢) عزاه السيوطي إلى ابن أبي الدنيا. انظر: مناهل الصفا (ص ٢٣٣) ح رقم ١٢٧٠.

(٣) تقدم تخريجه.

ﷺ"[(١)].

- وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يهمون به من النساء إلا ليلتين كلتاهما عصمني الله منهما، قلت ليلة لبعض فتيان مكة ونحن في رعاية غنم أهلنا، فقلت لصاحبي أبصر لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر بها كما يسمر الفتيان، فقال: بلى، فدخلت حتى إذا جئت أول دار مكة سمعت عزفا بالغرابيل والمزامير قلت: ما هذا؟ فقيل: تزوج فلان فلانة، فجلست أنظر وضرب الله على أذني فوالله ما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعت إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟، قلت: ما فعلت شيئا، ثم أخبرته بالذي رأيت، ثم قلت له ليلة أخرى: أبصر لي غنمي حتى أسمر بمكة، ففعل فدخلت فلما جئت مكة سمعت مثل الذي سمعت تلك الليلة فجلست أنظر وضرب الله على أذني فوالله ما أيقظني إلا مس الشمس فرجعت إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟، قلت: لا شيء ثم أخبرته الخبر، فوالله ما هممت ولا عدت بعدهما لشيء من ذلك حتى أكرمني الله بنبوته"[(٢)].

وعن علي رضي الله عنه قال: قيل للنبي ﷺ: هل عبدت وثنا قط؟

قال: "لا" قالوا: فهل شربت خمرا قط؟ قال: "لا ومازلت أعرف أن الذي هم عليه كفر وما كنت أدري ما الكتاب ولا الإيمان"[(٣)].

فهذا عن عصمته قبل مبعثه فما بالك بعد مبعثه والأمر لا يتعلق بنفسه فقط بل

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص ١٤٣)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٣٣، ٣٤)، وأورده السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ١٤٩، ١٥٠)، وعزاه لابن راهويه في مسنده وابن اسحاق والبزار والبيهقي وأبي نعيم وابن عساكر وقال: قال ابن حجر: إسناده حسن متصل ورجاله ثقات. وأورده ابن كثير في البداية (٢/ ٢٨٧).

(٣) أورده السيوطي في الخصائص الكبرى (١/ ١٥٠) وعزاه لأبي نعيم وابن عساكر.

يتعداه لغيره بكونه هو القدوة ومعلم الناس وهاديهم ومرشدهم بل إن كل قول من أقواله وكل فعل من أفعاله يعد تشريعا تأخذ به أمته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فأمر عصمته ﷺ من الكبائر أمر دلت عليه النصوص من القرآن والسنة ويكفي المسلم أن يقرأ في ذلك قوله تعالى: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} فهذه تزكية من الله لرسوله ﷺ توجب سلامته من كل ما يحط من منزلته ويقدح في نبوته بما في ذلك الكبائر.

وكذلك قوله ﷺ: "أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له" الحديث[1] ومما يندرج تحت هذه الخشية والتقوى، بُعده عن كل ما يسخط الرب ﷻ ومن ضمن ما يسخطه ارتكاب الكبائر، فهو ﷺ أبعد الناس عنها لكمال لخشيته وتقواه لربه ﷻ، فلقد زكاه الله وطهر نفسه ولم يجعل للشيطان عليه من سبيل، وقد تقدم إيراد الحديث الذي جاء فيه أن جبريل شق قلب النبي ﷺ وهو صغير فاستخرج منه علقة وقال: هذا حظ الشيطان منك[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح: باب الترغيب في النكاح. انظر: فتح الباري (٩/ ١٠٤) ح ٥٠٦٣، وأخرجه مسلم (٤/ ١٢٨).

(٢) انظر تخريجه، وانظر حقوق النبي ﷺ على أمته في ضوء الكتاب والسنة.

(تتمة): في مسائل في عصمة الأنبياء.

***مواقع العصمة من حياة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام**

حيث إن لعمر كل نبي أو رسول إلى الخلق فترتين، فترة تسبق الإصطفاء، وأخرى تبدأ بالوحي إليه، وتنتهي بلحاقه بربه فقد بحث العلماء - رحمهم الله تعالى - عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فِي هاتين الفترتين، واختلفت وجهات نظرهم هل هي ثابتة لهم قبل البعثة وبعدها؟ أو هي ثابتة لهم بعد البعثة ليس إلا؟.

*** عصمة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - قبل البعثة**

وقد تناول بحث العلماء عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في هذه الفترة من ناحية =

=

الاعتقاد وغيره.

أما الاعتقاد فقد أجمعت الأمة على عصمتهم من وقوع الكفر منهم قبل البعثة، وحكى هذا الإجماع صاحب المواقف وقال شارحه: "ولا خلاف لأحد منهم في ذلك "، وقال الكمال ابن الهمام -في المسايرة نقلًا عن القاضي الباقلاني-: "إنهم معصومون من وقوع الكفر، لأن الذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين وإنما بعث من كان تقيًا نقيًا زكيًا أمينًا مشهور النسب حسن التربية".

وقال القاضي عياض -في الشفاء-: "ولم ينقل أحد من أهل الأخبار أن أحدًا نبئ واصطفي ممن عرف بكفر وإشراك قبل ذلك".

وقال القرطبي عند تفسيره لقول الله تعالى (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) وحكاية تبري إبراهيم عليه الصلاة والسلام مما كان يشرك به قومه بقوله: (إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ) قال: "غير جائز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بريء".

وقال الآلوسي -في تفسيره لهذه الآية أيضًا-: "وزعم أنه ﷺ قال ما قال إذ لم يكن عارفًا بربه سبحانه -والجهل حال الطفولية قبل قيام الحجة، لا يضر ولا يعد ذلك كفرًا- مما لا يلتفت إليه أصلًا " فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بريء.

وعبارة الآلوسي -وإن كان الشطر الأخير منها هو عبارة القرطبي إلا أنه رد بها زعمًا باطلًا- ذكر فيها أن هذا هو قول المحققين المحقين مما يدل على أن القائل بهذا القول كثير من حذاق العلماء ومحققيهم وهو ما يطمئن إليه القلب وتستريح إليه النفس.

أما غير الاعتقاد -وهو يشمل القول والعمل- فجمهور أهل السنة على جواز وقوع الصغائر والكبائر منهم قبل البعثة إذ لا دليل من العقل أو السمع على امتناعها منهم.

ومنع جمهور المعتزلة صدور الكبائر وصغائر الخسة منهم قبل البعثة لأنها تؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم، قال القاضي عبد الجبار: "... وقوع ذلك منهم ينفر عن القبول، وتنزيههم عنه يقتضي سكون النفس إليهم، وأن يقوّي الدواعي في القبول منهم".

اعتراض وجوابه

=

=

واعترض على هذا فقيل: "ومن أين تأتي النفرة من إقدامهم على الكبائر، وصغائر الخسة قبل البعثة؟".

وأجاب عبد الجبار على هذا بأن" العلم بأن مثل ذلك ينفر مما لا يكتسب بالأدلة العقلية.. وإنما يرجع في ذلك إلى العادات والمتعالم من أحوال الناس في العادة الجارية أن ذلك ينفرهم، كما ينفرهم الإقدام على الأمور المستخفة، ومنكر هذا كالذي يقول: بأنه لا فعل في العالم ينفر، وهذا واضح الفساد".

وذهب قوم منهم القاضي عياض، وابن حزم، والقسطلاني في المواهب، والزرقاني في شرحها إلى أن الأنبياء معصومون قبل النبوة من الصغائر والكبائر، قال ابن حزم -في الفصل-: "فبيقين ندري أن الله تعالى عصمهم قبل النبوة من كل ما يؤذون به بعد النبوة...".

وقد استدل على هذا بحديث قال: إنه صحيح ورواه بسنده عن الحسن ابن محمد بن علي بن أبي طالب أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما هممت بقبيح مما كان أهل الجاهلية يهمون به إلا مرتين من الدهر كلتاهما يعصمني الله منها، قلت لفتى معي من قريش بأعلى مكة في أغنام لها ترعى: أبصر لي غنمي حتى أسمر هذه الليلة بمكة كما يسمر الفتيان قال: نعم. فلما خرجت فجئت أدنى دار من دور مكة سمعت غناء وصوت دفوف وزميرًا فقلت: ما هذا؟ قالوا: فلان تزوج فلانه لرجل من قريش، فلهوت بذلك الغناء، وبذلك الصوت حتى غلبتى عيني فما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعت إلى صاحبي، فقال لي: ما فعلت؟ فأخبرته. ثم قلت له ليلة أخرى مثل ذلك. ففعل فخرجت فسمعت مثل ذلك، فقيل لي مثل ما قيل لي، فلهوت بما سمعت حتى غلبتني عيني، فما أيقظني إلا مس الشمس فرجعت إلى صاحبي فقال لي: ما فعلت؟ قلت: ما فعلت شيئًا. فوالله ما هممت بعدها بسوء مما يعمل أهل الجاهلية حتى أكرمني الله بنبوته".

وعقب ابن حزم عليه بقوله: "فصح أنه ﷺ لم يعص بكبيرة ولا بصغيرة لا قبل النبوة ولا بعدها، ولا هم بمعصية صغرت أو كبرت لا قبل النبوة ولا بعدها...".

وهذا الحديث رواه ابن حزم بسنده هو إلى الحسن بن محمد بن علي ابن أبي طالب، ونسب السماع فيه إليه من رسول الله ﷺ كما هو ظاهر من سياقه حسبما هو موجود في النسخ المطبوعة من كتاب الفصل التي بين أيدينا اليوم. والحسن هذا هو ابن محمد المعروف بابن الحنفية، ومحمد هذا لم يدرك رسول الله ﷺ، إذ كانت ولادته في خلافة

=

=

عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلا يكون له، ولا لابنه الحسن هذا سماع من رسول الله ﷺ.
وهذا الحديث مروي عنه عن أبيه محمد بن علي بن أبي طالب عن جده علي بن أبي طالب مرفوعًا إلى رسول الله ﷺ " كما رواه أبو نعيم في الدلائل، والبيهقي في الدلائل أيضًا، وابن سيد الناس في عيون الأثر، والماوردي في أعلام النبوة، والحاكم في المستدرك وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص ورمز له بحرف (م)، وأخرجه البزار عنه أيضًا مرفوعًا بلفظ " وما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يعملون به غير مرتين كل ذلك يحول الله بيني وبين ما أريد من ذلك ثم ما هممت بعدها بشيء حتى أكرمني الله برسالته". وقد صحح علي القاري هذا الحديث في شرح الشفاء، كما صححه الشهاب الخفاجى في نسيم الرياض، وقال السيوطي في الخصائص الكبرى: أخرجه ابن راهويه في مسنده وابن إسحاق والبزار والبيهقي وأبو نعيم في الدلائل وابن عساكر عن علي بن أبي طالب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يهمون به..." فذكر الحديث ثم قال: "قال ابن حجر: إسناده حسن ورجاله ثقات".
ونقله ابن كثير في البداية والنهاية عن البيهقي وعقب عليه بقوله: "وهذا حديث غريب جدًا وقد يكون عن علي نفسه ويكون قوله في آخره " حتى أكرمني الله عز وجل بنبوته مقحمًا " والله أعلم "، وضعفه العلامة الألباني في فقه السيرة (ص٦٧).

*** قدمنا حكاية الإجماع على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الكفر قبل البعثة، وهو - بلا شك - منسحب على عصمتهم منه بعدها.**

فيبقى الكلام في عصمتهم بعد البعثة عن سائر الذنوب كبائرها وصغائرها.
ومن هذا ما يتعلق بإبلاغ الشرع، وتقريره، وبيان الأحكام عن الله تعالى.

*** عصمة الأنبياء من الكذب**

وقد حكى صاحب المواقف وشارحه الإجماع من " أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه".
واستدلوا لذلك بأنه لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلًا لأدى إلى إبطال المعجزة القاطعة بصدقهم، وإبطال المعجزة محال فالكذب في ذلك محال أيضًا.
وقال المازري -في المعلم-: "الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكذب فيما طريقه

=

=

التبليغ عن الله تعالى لدلالة المعجزة على صدقهم فيه".
وأجاز أبو بكر الباقلاني دخول السهو عليهم في ذلك، مصيرًا منه إلى أن " ذهول النفس وطريان النسيان "، وبوادر اللسان لا يدخل تحت الصدق الذي هو مدلول المعجزة؛ لأن صدق المعجزة إنما يدل على ما قصدوه في التبليغ.
والقاضي أبو بكر، وإن كان يرى أن المعجزة لا تدل " دلالة التزامية عقلية " على منع دخول النسيان عليهم في التبليغ فإنه يرى أنهم معصومون عن ذلك بورود الشرع، وإجماع الأمة على عصمتهم في ذلك.

*** منع السهو والنسيان على الأنبياء في التبليغ**

ومنع أبو إسحاق الإسفرائيني -وكثير من الأئمة الأعلام- ومنهم الفخر الرازي دخول ذلك عليهم، ورأوا أن المعجزة كما تدل على صدقهم فيما يعمدون تبليغه، تدل على أنَّهم لا يسهون، ولا ينسون في ذلك إذ " لو جاز الخُلْف في ذلك لكان نقضًا لدلالة المعجزة، وهو ممتنع و" لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع " و" لما تميز لنا الغلط، والسهو من غيره ولاختلط الحق بالباطل".
وقال صاحب المعتمد في أصول الفقه: "لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه، لا الكتمان، ولا السهو في حال الأداء لأن تلك الحال حال تلقي الفروض، فوقوع السهو فيها يغري باعتقاد كون العبادة لا على ما أوردوها".
وقال أبو الحسين الخياط:"... النبي ﷺ إذا قصد إلى الأداء عن الله ﷻ والإخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبإخبارهم إياه، فليس يجوز عليه الغلط، والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما يأمرهم به، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن جل ثناؤه ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط".
وقال القاضي عياض:".. لا خلاف أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ، لأن ذلك يقتضي العصمة منه المعجزة، مع الإجماع على ذلك من الكافة".
ونقل ابن عطية -في تفسيره- إجماع الأمة على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في معنى التبليغ.
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتاب النبوات -: "وما أنبأ به النبي عن الله لا

=

=

يكون يطابق كذبًا، لا خطأ ولا عمدًا، فلا بد أن يكون صادقًا فيما يخبر به عن الله يطابق خبره مخبره لا تكون فيه مخالفة لا عمدًا ولا خطأ. وهذا معنى قول من قال: "هم معصومون فيما يبلغونه عن الله " ثم قال:".. فهو (أي النبي ﷺ المؤيد المعصوم بما يحفظه الله من الإنس والجن حتى يبلغ رسالات ربه كما أمر فلا يكون فيها كذب ولا كتمان".

وحاصل القول أن الجميع متفقون مطبقون على وجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، من السهو والنسيان في التبليغ عن الله تعالى، وإنما حصل الاختلاف في مقتضى دلالة المعجزة، أهي دالة على صدقهم في جميع ما يبلغون عن الله تعالى -كما هو رأي الجمهور- أم فيما يقصدون تبليغه، ويعمدونه على قول أبي بكر الباقلاني ومن وافقه؟.

*** عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الذنوب صغائرها وكبائرها**

أما الكبائر فقال القاضي عياض: "أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش، والكبائر الموبقات". وقد صرح بهذا الإجماع المازري - فيما نقله عنه النووي - في قوله: "فهو ﷺ معصوم من الكبائر بالإجماع " وابن عطية -في تفسيره- حيث قال: "وأجمعت الأمة على عصمة الأنبياء.. من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة".

ونقله عنه أبو حيان في البحر.

وممن صرح بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الذنوب إمام الحرمين في الإرشاد حيث قال: "وتجب عصمتهم عن المعاصي والذنوب المؤذنة بالسقوط، وقلة الديانة إجماعًا".

وقول إمام الحرمين هذا وإن ظهر أنه أعم من الدعوى فهو منتج لها لأن العام يدل على الخاص وغيره، وقد صرح إمام الحرمين عقب سوقه هذا الكلام بقوله " أما الذنوب الصغائر.. الخ " مما يشعر بأنه أراد بكلامه هنا عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة، وسنعرض لنصه عن الذنوب الصغائر في موضعه إن شاء الله تعالى.

وقد اختلفوا في مستند هذا الإجماع، فالجمهور على أن مستنده نفس الإجماع،: ذهب القاضي الباقلاني إلى أن مستند عصمتهم من الكبائر السمع مضافًا إلى الإجماع نفسه " قبل ظهور المخالفين في ذلك".

=

=

ويرى أبو إسحاق الإسفرائيني أن مستنده العقل مضافًا إلى الإجماع قال القاضي عياض: "وهو قول الكافة".

وفي عموم الكافة دخل المعتزلة القائلون بهذا الإجماع، وأن مستنده العقل، قال القاضي عبد الجبار: "يبين ذلك أنَّهم لو بعثوا للمنع من الكبائر، والمعاصي بالمنع والردع، والتخويف، فلا يجوز أن يكونوا مقدمين على مثل ذلك لأن المتعالم أن المقدم على الشيء لا يقبل منه منع الغير منه".

ظهر لنا مما سبق أن الإجماع منعقد على القول بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من كبائر الذنوب، ونأتي الآن إلى الكلام عن عصمتهم من صغائرها.

وقد قسم العلماء صغائر الذنوب إلى صغائر خسة، وصغائر غير خسة. فصغائر الخسة هى التي ينسلك بها فاعلها مع الأراذل والسفلة لإشعارها بدناءة الهمة، ووضاعة النفس، ومن أمثلتهم لها سرقة شيء تافه أو تطفيف القليل.

وقد نقل الشوكاني -في إرشاد الفحول- عن الأصوليين أنهم " حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزري بمناصبهم كرذائل الأخلاق والدناءات، وسائر ما ينفر عنهم، وهي التي يقال لها صغائر الخسة كسرقة لقمة أو التطفيف بحبة".

ونقل ابن عطية -في تفسيره- إجماع العلماء على عصمة الأنبياء " من الصغائر التي هي رذائل "، ومنع المتكلمون صدورها من الأنبياء مطلقًا ولو سهوًا.

ونقل القاضي عياض عن بعض الأئمة قوله " أن الأنبياء معصومون عن الصغائر المؤدية إلى إزالة الحشمة، والمسقطة للمروءة، والموجبة الإزراء والخساسة " قال: "فهذا مما يعصم عنه الأنبياء إجماعًا، لأن مثل هذا يحط منصب المتسم به ويزري بصاحبه، وينفر القلوب عنه، والأنبياء منزهون عن ذلك".

أما صغائر غير الخسة، فقالوا إنها التي لا تشعر بنقص، ولا تلحق بفاعلها معرة.

ومما لا ريب فيه أن كل ذنب مهما صغر لا بد من إشعاره بنقص، ويلحق صاحبه المعرة عند أهل التقوى لوجوب التوبة منه، وهي ندم يشعر بالنقص والمعرة فلا يصح القول بنسبة الصغائر إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وقد ذكر القاضي عياض أن العلماء إزاء تجويز هذا النوع من الصغائر على الأنبياء ثلاث فئات:

الفئة الأول أجازت صدور هذه الصغائر عن الأنبياء ووقوعها منهم، وقد نسب هذا

=

=

المذهب إلى جماعة من السلف وغيرهم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين " وذكر منهم أبا جعفر الطبري.

ونسب ابن حزم هذا القول -في الفصل- إلى ابن فورك، ونسبه السعد -في شرح المقاصد- لإمام الحرمين من الأشعرية، وأبي هاشم من المعتزلة.

وذكر الشوكاني أن العلماء اختلفوا في تجويز الصغائر غير الخسية على الأنبياء، وإذا جاز وقوعها عليهم، فهل وقعت منهم أو لا؟.

فذكر أن إمام الحرمين، والكياالهراسي، وابن الحاجب نقلوا القول بالجواز العقلي عن الأكثرية، وأن إمام الحرمين، وابن القشيري نقلا القول بعدم الوقوع عن الأكثرين كذلك.

وقال إمام الحرمين: "وأما الذنوب الصغائر فلا تنفيها العقول ولم يقم عندي دليل قاطع على نفيها، ولا على إثباتها، إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماع، إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، والنصوص التي تثبت أصولها قطعًا، ولا يقبل فحواها التأويل غير موجودة والأغلب على الظن عندنا جوازها".

وقد تمسك القائلون بوقوع الصغائر منهم بظواهر من القرآن الكريم وبعض الأحاديث الصحاح التي ذكر فيها ما يشعر بوقوع الخطيئة من بعض الأنبياء كحديث الشفاعة الذي جاء فيه أن كل نبي " يذكر خطيئته التي أصاب " وبورود طلب الاستغفار منهم وطلبهم التوبة عليهم.

ولا نطيل بذكر ما استدلوا به لئلا يَندَّ بنا البحث عما رسم من أجله وقد وفت مطولات كتب الكلام، والعقائد هذا الموضوع حقه من بسط القول فيه.

أما الفئة الثانية فتقول بالجواز العقلي، لأن العقل لا يحيل صدور الصغائر غير الخسية عنهم، ولكنهم توقفوا عن القول بالوقوع، فلم يثبتوه، ولم ينفوه لتعارض الأدلة عندهم وعدم وجود قاطع في النصوص بالإثبات أو النفي.

أما الفئة الثالثة فتقول بعصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر.

ومن هؤلاء الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - كما صرح به في الفقه الأكبر إذ قال: "الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منزهون عن الصغائر والكبائر " وأقر ذلك شارحه على القاري.

وأسند الشوكاني -في إرشاد الفحول- هذا القول إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني

=

=

نقلا عن ابن حزم في الملل والنحل.

وبالرجوع إلى الموضع الذي تكلم فيه ابن حزم على عصمة الأنبياء في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل لم نجد ذكرًا لأبي إسحاق الإسفرائيني فلعله ذكره في موضع آخر استطرادًا.

ويصحح إسناد هذا القول إلى أبي إسحاق نقل تاج الدين السبكى في جمع الجوامع هذا المذهب عنه.

وأسند عبد القاهر البغدادي هذا المذهب إلى أهل السنة في كتابه الفرق بين الفرق.

وفى قال بهذا القول أيضًا ابن حزم، وحكاه عن سائر الفرق الإسلامية، وعن ابن مجاهد شيخ الباقلاني، وابن فورك وقال: "وهذا الذي ندين الله تعالى به".

واستدل على عصمتهم من " جميع المعاصي صغيرها وكبيرها سرها وجهرها " بقوله ﷺ: "ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين".

ووجه استدلاله به " أن الإشارة بالعين أخف ما يكون من الذنوب ومن خلاف الباطن للظاهر " ومع ذلك لم يقدم عليها النبي ﷺ، بل أنكر ﷺ على من قال له: "ألا أومأت لنا بعينك " بقوله: "إنه لا ينبغى لنبي أن تكون له خائنة الأعين".

وممن صرح بالأخذ بهذا المذهب تاج الدين السبكي في جمع الجوامع حيث قال: "الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب -ولو صغيرة سهوًا- وفاقًا للأستاذ، والشهرستاني، وعياض، والشيخ الإمام".

وأسند السفاريني -أحد أئمة الحنابلة- هذا المذهب إلى الحافظ العراقي إذ نقل قوله " النبي ﷺ معصوم من تعمد الذنوب بعد النبوة بالإجماع.... وإنما اختلفوا في جواز الصغيرة سهوًا فمنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني والقاضي عياض، واختاره تقي الدين السبكي.

قال الشوكاني: "واختاره ابن برهان، وحكاه النووي في زوائد الروضة عن المحققين، قال القاضي حسين: وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يعني الشافعية".

وقال الفخر الرازي: "والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة ألبتة لا الكبيرة، ولا الصغيرة "، وساق في تفسيره الكبير أدلة عقلية ونقلية على وجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الذنوب نذكر منها ما يلي:

١ - أنه لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز، بيان

=

=

الملازمة أن درجة الأنبياء... في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك، كان صدور الذنب عنه أفحش، ألا ترى إلى قوله تعالى: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ) والمحصن يرجم، وغيره يحد، وحد العبد نصف حد الحر، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالًا من الأمة فذلك بالإجماع.

٢ - أن محمدًا ﷺ لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى: (فَاتبِعُوني) فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال.

" وإذا ثبت ذلك في حق محمد ﷺ، ثبت في سائر الأنبياء، ضرورة أنه لا قائل بالفرق".

وهؤلاء العلماء الأجلاء: -رحمهم الله تعالى- يحملون ما تفيده ظواهر النصوص من الكتاب والسنة من وقوع بعض الصغائر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام -مما تمسك به القائلون بجواز الصغائر على الأنبياء- إما على صدوره منهم بتأويل قائم على الاجتهاد، فلا يكون ذنبًا أو أنه من قبيل خلاف الأولى.

والقائلون بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الصغائر كعصمتهم من الكبائر أعيان وكثيرون، ولا يتسع المجال لذكرهم وإيراد أقوالهم، وإنما رمنا ذكر أقوال طائفة منهم إشارة إلى القائلين بذلك.

وقد أورد القاضي عياض أدلة على القول بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الصغائر نسوق أهمها وأقواها:

قال: "واستدل بعض الإئمة على عصمتهم من الصغائر بالمصير إلى (وجوب) امتثال أفعالهم واتباع آثارهم، وسيرهم مطلقًا، وجمهور الفقهاء على ذلك من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة.. فقد علم من دين الصحابة -قطعًا- الاقتداء بأفعال النبي ﷺ، كيف توجهت، وفي كل فن كالاقتداء بأقواله، فقد نبذوا خواتيمهم حين نبذ خاتمه وخلعوا نعالهم حين خلع.. واحتج في واحد في غير شيء مما بابه العبادة، أو العادة بقوله: رأيت رسول الله ﷺ يفعله، والآثار في هذا أعظم من أن نحيط بها، لكنه يعلم من مجموعها على القطع اتباعهم أفعاله واقتداؤهم بها، ولو جوزوا عليه المخالفة في شيء منها لما اتسق هذا، ولنقل عنهم، وظهر بحثهم عن ذلك".

لا جرم أن الصغائر -غير الخسية تختلف في أعيانها، وأشخاصها، وتتفاوت مراتبها بحسب ما يستتبعها من ملامة ونقص، فليس النقص الذي يلحق بالقُبلة -مثلًا- كالنقص الذي يلحق بالنظرة -وحاشا الأنبياء من ذلك كله- ولا واحدة منهما كخطرة

=

مسألة: وقوع الخطأ منه ﷺ.

تقدم ذكر الأمور التي عصم فيها ﷺ وبقي أن نعلم هل يقع الخطأ منه في غير ما تقدم؟، والجواب على هذا: أن القول الذي عليه أكثر علماء الإسلام(١) والذي دلت عليه نصوص القرآن والسنة أن الخطأ يقع منه ﷺ في غير ما تقدم ذكره ولكنهم يعتقدون الأمور التالية:

١- أن الله لا يقره على هذا الخطأ الذي وقع منه ﷺ بل يوجهه الله للحق وقد يحصل له العتاب على ذلك.

٢- أن الخطأ يقع منه ﷺ على سبيل الاجتهاد من غير أن يتعمده ولذلك لا تسمى "معصية" فهذه العبارة تعد إساءة أدب معه ﷺ ولا يصح إطلاقها في حقه ﷺ.

٣- أن ما يقع منه من هذا القبيل ليس مما يقدح في حقه أو ينقص من منزلته وقدره، ولقد سبق بيان الأمور التي عصم فيها ﷺ وتلك الأمور هي التي في حالة وقوعها تقدح في حقه ومنزلته، وقد عصم فيها.

٤- أن التوبة حاصلة منه عن هذا الخطأ، وهذا مما يرفع من قدره ويعلي منزلته(٢) كما أن الله قد وعده بالمغفرة بقوله تعالى: {لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّر}.

وأما النصوص التي يستدل بها على هذا القول فمنها:

قوله تعالى: {عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى}. فهذه

=

تمر بالقلب، لا يصدقها القول أو الفعل، بل تجفل النفس عنها قبل أن تظلها، وينفر القلب منها قبل أن تنزل بساحته فيبقى القلب الشريف الطاهر بعيدًا عنها منزهًا منها، طاهرًا نقيًا لم تنزل به دغادغ اللمم ولا رفت عليه هبات الهنات.

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٢٩٣).

الآيات نزلت عتابا من الله تعالى لنبيه ﷺ[١] فقد ذكر غير واحد من المفسرين أن رسول الله ﷺ كان يوما يخاطب بعض عظماء قريش وقد طمع في إسلامه فبينما هو يخاطبه ويناجيه إذ أقبل ابن أم مكتوم وكان ممن أسلم قديما فجعل يسأل رسول الله ﷺ من شيء ويلح عليه وود النبي ﷺ أن لو كف ساعته ليتمكن من مخاطبة ذلك الرجل طمعا ورغبة في هدايته، وعبس في وجه ابن أم مكتوم وأعرض عنه وأقبل على الآخر فأنزل الله تعالى: {عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى}[٢].

وكذلك قوله تعالى {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}.

وقوله تعالى: {عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ}.

قال قتادة: "ثنتان فعلهما النبي ﷺ ولم يؤمر بهما، إذنه لطائفة من المنافقين في التخلف عنه ولم يكن له أن يمضي شيئا إلا بوحي، وأخذه من الأسارى الفدية، فعاتبه الله كما تسمعون"[٣].

وأما ما يقع من الخطأ منه في جانب الأمور الدنيوية فمن الأدلة على ذلك حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: "قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يؤبرون النخل، يقولون: يلقحون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه. قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا. فتركوه، فنقصت قال: فذكروا ذلك له، فقال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء

---

(١) تفسيرالقرطبي (١٩/ ٢١٢).
(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ٤٧٠).
(٣) تفسير القرطبي (٨/ ١٥٤، ١٥٥).

من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر"[١].

وفي رواية أنس: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[٢]، وفي رواية طلحة: "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لا أكذب على الله ﷻ"[٣]، وكما حكى ابن اسحاق أنه ﷺ لما نزل بأدنى مياه بدر قال له الحباب بن المنذر: أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: "لا بل هو الرأي والحرب والمكيدة"، قال: فإنه ليس بمنزل، انهض حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب، فنشرب ولا يشربون، فقال: "أشرت بالرأي"، وفعل ما قاله[٤].

قال القاضي عياض: "فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها بعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها، يجوز عليه فيه ما ذكرنا[٥] إذ ليس في هذا كله نقيصة ولا محطة، وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها، وجعلها همه وشغل نفسه بها، والنبي ﷺ مشحون القلب بمعرفة الربوبية ملآن الجوانح بعلوم الشريعة، مقيد البال بمصالح الأمة الدينية والدنيوية، ولكن هذا[٦] إنما يكون في بعض الأمور، ويجوز في النادر فيما سبيله التدقيق في حراسة الدنيا واستثمارها، لا في الكثير المؤذن بالبله

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٧/ ٩٥).
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٧/ ٩٥).
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٧/ ٩٥).
(٤) الشفا للقاضي عياض (٢/ ٨٧١، ٨٧٢) وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٣/ ٣١-٣٥)، وعزاه السيوطي في مناهل الصفا (ص ٨٠) لابن اسحاق والبيهقي عن عروة والزهري وجماعة.
(٥) أي من وقوع الخطأ.
(٦) أي الخطأ.

والغفلة"[١].

وكذلك الأمر بالنسبة لأحكام البشر الجارية على يديه وقضاياهم، ومعرفة المحق من المبطل، وعلم المصلح من المفسد، فهذه أمور اجتهادية يجتهد فيها برأيه فقد قال ﷺ: "إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحوما أسمع منه فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار"[٢].

قال القاضي عياض: "وتجرى أحكامه ﷺ على الظاهر وموجب غلبات الظن بشهادة الشاهد، ويمين الحالف، ومراعاة الأشبه، ومعرفة العفاص والوكاء مع مقتضى حكمة الله في ذلك"[٣].

فاقتضت حكمته تعالى أن لا يكون معصوما في هذا الجانب وذلك حتى تقتدي به الأمة من بعده في النظر في القضايا والأحكام على ما كان يقضي به بين الناس، لأنه قد استوى في ذلك هو وغيره من الناس.

وكذا الأمور بالنسبة لما يقع عليه من الأسقام والأمراض فهو ﷺ بشر من البشر يقع عليه مثل ما يقع على غيره من البشر[٤].

---

(١) الشفا (٢/ ٨٧٢، ٨٧٣).

(٢) أخرجه البخاري فتح الباري (٥/ ٢٨٨) ح ٢٦٨٠. ومسلم واللفظ له (٥/ ١٢٨، ١٢٩).

(٣) الشفا (٢/ ٨٧٥).

(٤) (تنبيه): الأنبياء هم صفوة البشر، وهم أكرم الخلق على الله تعالى، اصطفاهم الله تعالى لتبليغ الناس دعوة لا إله إلا الله، وجعلهم الله تعالى الواسطة بينه وبين خلقه في تبليغ الشرائع، وهم مأمورون بالتبليغ عن الله تعالى، قال الله تعالى: "أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين " الأنعام / ٨٩. والأنبياء وظيفتهم التبليغ عن الله تعالى مع كونهم بشرا، ولذلك فهم =

=

بالنسبة للأمر المتعلق بالعصمة على حالين:

١ - العصمة في تبيلغ الدين.

٢ - العصمة من الأخطاء البشرية.

أولا: أما بالنسبة للأمر الأول، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في التبليغ عن الله تبارك وتعالى، فلا يكتمون شيئا مما أوحاه الله إليهم، ولا يزيدون عليه من عند أنفسهم، قال الله تعالى لنبيه محمد - ﷺ - " يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس " المائدة / ٦٧، وقال تعالى: "ولو تقول علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من أحد عنه حاجزين " الحاقة / ٤٧ - ٤٤، وقال تعالى: "وما هو على الغيب بضنين " التكوير / ٢٤، قال العلامة السعدي رَحِمَهُ اللهُ في تفسير هذه الآية " وما هو على ما أوحاه الله إليه بشحيح، يكتم بعضه، بل هو - ﷺ - أمين أهل السماء، وأهل الأرض، الذي بلغ رسالات ربه، البلاغ المبين، فلم يشح بشيء منه، عن غني ولا فقير، ولا رئيس ولا مرؤوس، ولا ذكر ولا أنثى، ولا حضري ولا بدوي، ولذلك بعثه الله في أمة أمية جاهلة جهلاء، فلم يمت - ﷺ - حتى كانوا علماء ربانيين، إليهم الغاية في العلوم... " انتهى.

قال ابن حزم في الفصل (٤/ ٢): ذهبت جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة.. أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلًا معصية بعمد لا صغيرة ولا كبيرة.. ونقول إنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد ويقع منهم أيضًا قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب به منه فيوافق خلاف مراد الله تعالى إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين ا. هـ

وقال رَحِمَهُ اللهُ أيضًا في الدرة (ص ٢٢٩: (والأنبياء عليهم السلام، لا يعصون الله تعالى لا بكبيرة ولا صغيرة على سبيل العمد، لأنهم معصومون، والناس مأمورون بالاقتداء بهم، ولا يجوز الأمر بالاقتداء بمن يعصي ا. هـ

فالنبي في تبليغه لدين ربه وشريعته لا يخطأ في شيء البتة لا كبير ولا قليل، بل هو معصوم دائما من الله تعالى.

قال سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رَحِمَهُ اللهُ في مجموع فتاواه (٦/ ٣٧١):

" قد أجمع المسلمون قاطبة على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - ولاسيما محمد -

=

ﷺ - معصومون من الخطأ فيما يبلغونه عن الله ﷻ، قال تعالى: "والنجم إذا هوى * ما ضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى " النجم / ١ - ٥)، فنبينا محمد - ﷺ - معصوم في كل ما يبلغ عن الله قولا وعملا وتقريرا، هذا لا نزاع فيه بين أهل العلم" انتهى.

وقد اتفقت الأمة على أن الرسل معصومون في تحمل الرسالة، فلا ينسون شيئا مما أوحاه الله إليهم، إلا شيئا قد نسخ، وقد تكفل الله جل وعلا لرسوله - ﷺ - أن يقرئه فلا ينسى، إلا شيئا أراد الله أن ينسيه إياه وتكفل له بأن يجمع له القرآن في صدره. قال تعالى. " سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله " الأعلى / ٧، وقال تعالى: "إن علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتبع قرآنه " القيامة / ١٧ - ١٨.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ (مجموع الفتاوى ج ١٨/ ٧): "فان الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله ﷻ فلا يكون خبرهم إلا حقا وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبئ الناس بالغيب والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه" انتهى.

ثانيا: بالنسبة للأنبياء كأناس يصدر منهم الخطأ، فهو على حالات:

عدم الخطأ بصدور الكبائر منهم:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ (مجموع الفتاوى: ج ٤/ ٣١٩): "إن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف... وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول" انتهى.

وأما صغائر الذنوب فربما تقع منهم أو من بعضهم، ولهذا ذهب أكثر أهل العلم إلى أنهم غير معصومين منها، وإذا وقعت منهم فإنهم لا يقرون عليها بل ينبههم الله تبارك وتعالى عليها فيبادرون بالتوبة منها.

قال الدكتور عمر الأشقر في كتابه الرسل والرسالات (ص ١٠٧): ذهب أكثر علماء الإسلام إلى أن الأنبياء ليسوا معصومين من الصغائر، وقال ابن تيمية: (القول بأن الأنبياء معصومون من الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الآمدي أنّ هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضًا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف

=
والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلاّ ما يوافق هذا القول..).
أما الذين منعوا من وقوع الصغائر من الأنبياء فقد أوردوا شبهتين:
الأولى: أن الله أمر باتباع الرسل والتأسي بهم لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [الأحزاب: ٢١]، وهذا شأن كل رسول، والأمر باتباع الرسول يستلزم أن تكون اعتقاداته وأفعاله وأقواله جميعها طاعات لا محالة، لأنه لو جاز أن يقع من الرسول معصية لله تعالى لحصل تناقض في واقع الحال، إذ يقتضي أن يجتمع في هذه المعصية التي وقعت من الرسول الأمر باتباعها وفعلها من حيث كوننا مأمورين بالتأسي بالرسول - ﷺ -، والنهي عن موافقتها من حيث كونها معصية منهي عنها، وهذا تناقض، فلا يمكن أن يأمر الله عبدًا بشيء في حال أنه ينهاه عنه.
وقولهم هذا يكون صحيحًا، لو بقيت معصية الرسول خافية غير ظاهرة، بحيث تختلط علينا الطاعة بالمعصية، أمّا وأنّ الله ينبه رسله وأنبياؤه إلى ما وقع منهم من مخالفات ويوفقهم إلى التوبة منها، من غير تأخير فإنّ ما أوردوه لا يصلح دليلًا بل يكون التأسي بهم في هذا منصبًا على الإسراع في التوبة عند وقوع المعصية، وعدم التسويف في هذا، تأسيًا بالرسل والأنبياء الكرام في مبادرتهم بالتوبة من غير تأخير.
الثانية: أنّ هؤلاء توهموا أن الذنوب تنافي الكمال، وأنها تكون نقصًا وإن تاب التائب منها، وهذا غير صحيح، فإنّ التوبة تغفر الحوبة، ولا تنافي الكمال، ولا يتوجه إلى صاحبها اللوم، بل إنّ العبد في كثير من الأحيان يكون بعد توبته من معصيته خيرًا منه قبل وقوع المعصية، وذلك لما يكون في قلبه من الندم والخوف والخشية من الله تعالى، ولما يجهد به نفسه من الاستغفار والدعاء، ولما يقوم به من صالح الأعمال، يرجو بذلك أن تمحو الصالحات السيئات، وقد قال بعض السلف: (كان داود عليه السلام بعد التوبة خيرًا منه قبل الخطيئة)، وقال آخر: (لو لم تكن التوبة أحبّ الأشياء إليه لما ابتلى بالذنب أكرم الخلق عليه).
وقد ثبت في الصحاح ((أن الله أشد فرحًا بتوبة عبده من رجل أضلته ناقته بأرض فلاة، وعليها طعامه وشرابه، فنام نومة فقام فوجد راحلته فوق رأسه فقال: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح)).
وفي الكتاب الكريم: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [البقرة: ٢٢٢] وقال تعالى مبينًا مثوبة التائبين: إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ
=

وهذا هو الحق الذي دلت وأرشدت عليه النصوص الثابتة في القرآن والسنة.

وهذا هو القول الوسط يين أهل الإفراط وأهل التفريط في هذه المسألة. فمن قال بالعصمة المطلقة وهم الرافضة(١) وبعض المعتزلة(١) وبعض المتأخرين(٢) فهؤلاء قد

=

حَسَنَاتٍ... [الفرقان: ٧٠].

وفي يوم القيامة ((يدني الله المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا، فيقول: نعم، أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم)). ومعلوم أنه لم يقع ذنب من نبي إلا وقد سارع إلى التوبة والاستغفار منه، يدلنا على هذا أن القرآن لم يذكر ذنوب الأنبياء إلا مقرونة بالتوبة والاستغفار، فآدم وزوجه عصيا فبادرا إلى التوبة قائلين: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ [الأعراف: ٢٣] وما كادت ضربة موسى تسقط القبطي قتيلًا حتى سارع طالبًا الغفران والرحمة قائلًا: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي [القصص: ١٦]. وداود ما كاد يشعر بخطيئته حتى خرّ راكعًا مستغفرًا فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ [ص: ٢٤].

فالأنبياء لا يقرون على الذنب، ولا يؤخرون التوبة، فالله عصمهم من ذلك، وهم بعد التوبة أكمل منهم قبلها.

وبذلك انهارت هاتان الشبهتان، ولم يثبتا في مجال الحجاج والنقاش، وحسبنا بالأدلة الواضحة البينة التي تهدي للتي هي أقوم.

السبب في عصمة الأنبياء مما عصموا منه وعدم عصمتهم مما لم يعصموا منه: الرسل والأنبياء بشر من البشر، عصمهم الله في تحمل الرسالة وتبليغها، فلا ينسون شيئًا، ولا ينقصون شيئًا، وبذلك يصل الوحي الذي أنزله الله إلى الذين أرسلوا إليهم كاملًا وافيًا، كما أراده الله جلّ وعلا، وهذه العصمة لا تلازمهم في كلّ أمورهم فقد تقع منهم المخالفة الصغيرة، بحكم كونهم بشرًا، ولكنّ رحمة الله تتداركهم، فينبههم الله إلى خطئهم، ويوفقهم للتوبة والأوبة إليه.

(١) الرافضة: عبارة تطلق على الشيعة الغلاة وهم عدة فرق من أشهرها الإمامية الاثنا عشرية، ولهم مخالفات كثيرة في الاعتقاد من أشهرها: مسائل الإمامة، والصحابة، والغلو في آل البيت وأصل تسميتهم بالرافضة مأخوذ من قول زيد بن علي بن الحسين

=

خالفوا نصوص القرآن والسنة وتعسفوا في دفعها وتأويلها بتأويلات هي من جنس تأويلات الجهمية[٣] والباطنية[٤] ومن تدبر تلك التأويلات تبين له فسادها وعرف أنها من باب تحريف الكلم عن مواضعه[٥].

وأما من نفى عنه العصمة من الذنوب وأجاز عليه الإقدام على الكبائر والصغائر وهم الكرامية[٦] والأزارقة[٧] والفضيلية[١] وغيرهم[٢] فهؤلاء قوم فرطوا في حق النبي

=

عندما سُئل عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما، فرفضه جماعة من أتباعه فقال: رفضتموني فسموا رافضة.

مقالات الإسلاميين (١/ ٨٨، ٨٩، ١٤٤)، والملل والنحل، (١/ ١٧٣- ١٧٤).

(١) أتباع واصل بن العطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، ولهم مخالفات كثيرة في مسائل الاعتقاد، منها أنهم يقولون بنفي الصفات، والمنزلة بين المنزلتين. ميزان الاعتدال (٣/ ٢٧٤) والفرق بين الفرق (٢٠، ٢١)، والملل والنحل (١/ ٤٩).٠

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٢٠).

(٣) الجهمية فرقة من الفرق التي ظهرت في بداية القرن الثاني وانتحلت مذهب الجهم بن صفوان في مسائله المدونة في كتب المقالات ومن أشهرها نفي الأسماء والصفات والقول بالجبر، وفناء الجنة والنار. الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص ٦٥). تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٥٩، ٦٠).

(٤) عبارة تطلق على عدة فرق من أشهرها: الإسماعيلية، القرامطة، والنصيرية، وهم الذين يجعلون لكل ظاهر من الكتاب باطنا ولكل تنزيل تأويلا. الملل والنحل (١/ ٤٢٦- ٤٤٧) والفرق بين الفرق (ص ١٦٩).

(٥) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣١١- ٣١٤) بتصرف.

(٦) أتباع محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، لهم عدد من المخالفات في مسائل العقيدة، منها: التشبيه في الصفات، والإرجاء في الإيمان. الملل والنحل (١/ ١٨٠، ١٩٣)، والفرق بين الفرق (٣٠، ١٣٧).

(٧) إحدى فرق الخوارج، وهم أتباع نافع بن الأزرق، كانت أكثر فرق الخوارج عددا وأشدهم شوكة. الفرق بين الفرق (ص ٨٣).

ﷺ، فذكروا عنه ما دل القرآن والسنة على براءته منه، وأضافوا إليه ذنوبا نزهه الله منها فقولهم هذا مخالف للقرآن والسنة وواضح البطلان.

مسألة: وجوب محبته ﷺ

أقسام المحبة:

أ- أقسام المحبة من حيث العموم:

تنقسم المحبة من حيث العموم إلى قسمين:

١- مشتركة، ٢- خاصة.

القسم الأول: المحبة المشتركة.

وهي ثلاثة أنواع:

أحدها: محبة طبيعية كمحبة الجائع للطعام، والظمآن للماء ونحو ذلك، وهذه لا تستلزم التعظيم.

الثاني: محبة رحمة وإشفاق، كمحبة الوالد لولده الطفل، وهذه أيضا لا تستلزم التعظيم.

الثالث: محبة أنس وألف، وهي محبة المشتركين في صناعة أو علم أو مرافقة أو تجارة أو سفر، لبعضهم بعضا، وكمحبة الإخوة بعضهم بعضا. فهذه الأنواع الثلاثة، التي تصلح للخلق، بعضهم من بعض، ووجودها فيهم لا يكون شركا في محبة الله، ولهذا كان رسول الله ﷺ يحب الحلواء والعسل، وكان يحب نساءه، وعائشة أحبهن إليه، وكان يحب أصحابه، وأحبهم إليه الصديق رضي الله عنه.

=

(١) من الخوارج، ذكرهم الأشعري في المقالات (ص ١١٨).

(٢) الفصل (٤/ ٢)، وعصمة الأنبياء للرازي (ص ١٨)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ١٢٨).

القسم الثاني: المحبة الخاصة التي لا تصلح إلا لله

ومتى أحب العبد بها غيره، كان شركا لا يغفره الله، وهي محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم، وكمال الطاعة، وإيثاره على غيره.

فهذه المحبة لا يجوز تعلقها بغير الله أصلا[١] بل يجب إفراد الله بهذه المحبة الخاصة التي هي توحيد الإلهية، بل الخلق والأمر والثواب والعقاب، إنما نشأ عن المحبة ولأجلها، فهي الحق الذي خلقت به السموات والأرض، وهي الحق الذي تضمنه الأمر والنهي وهي سر التأله، وتوحيدها هو شهادة أن لا إله إلا الله، وليس كما يزعم المنكرون، أن الإله هو الرب الخالق، فإن الشضركين كانوا مقرين بأنه لا رب إلا الله ولا خالق سواه، ولم يكونوا مقرين بتوحيد الإلهية الذي هو حقيقة لا إله إلا الله، فإن الإله الذي تألهه القلوب حبا وذلا وخوفا ورجاء وتعظيما وطاعة.

وإله بمعنى مألوه، أي: محبوب معبود، وأصله من التأله وهو التعبد الذي هو آخر مراتب المحبة، فالمحبة حقيقة العبودية[٢] وسيأتي مزيد تفصيل لهذا القسم.

ب- أقسام المحبة باعتبار متعلقها ومحبوبها

تنقسم المحبة باعتبار متعلقها ومحبوبها إلى قسمين:

١- نافعة محمودة. ٢- مذمومة ضارة.

القسم الأول: المحبة النافعة

وهي التي تجلب لصاحبها ما ينفعه وهو السعادة وهي ثلاثة أنواع:

أ- محبة الله. ب- محبة في الله.

ج- محبة ما يعين على طاعة الله واجتناب معصيته.

---

(١) تيسير العزيز الحميد (ص ٤١١).

(٢) تيسير العزيز الحميد (ص ٤١٢).

فيحب الله تعالى حبا لا يشاركه فيه أحد، ويكون الله ﷻ هو المحبوب المراد الذي لا يحب لذاته ولا يراد لذاته إلا هو، وهو المحبوب الأعلى الذي لا صلاح للعبد ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا بأن يكون هو محبوبه ومراده وغاية مطلوبه. وتكون هذه المحبة مستلزمة لما يتبعها من عبادته تعالى وخضوعه له، وتعظيمه ﷻ.

والمحبة في الله: بأن يحب المؤمنين لا يحبهم إلا لله ويكون هواه تبعا لحب الله تعالى ورضاه، فلا يحب إلا ما يحب الله تعالى.

ومحبة ما يعين على طاعة الله أنواع كثيرة تندرج فيها جميع العبادات.

القسم الثاني: المحبة الضارة

وهي المحبة المذمومة التي تجلب لصاحبها ما يضره وهو الشقاء. وهي ثلاثة أنواع أيضا:

أ- المحبة مع الله. ٢- محبة ما يبغضه الله.

٣- محبة ما تقطع محبته عن محبة الله تعالى أو تنقصها.

فمن النوع الأول: محبة المشركين آلهتهم كحب الله.

ومن النوع الثاني: محبة الفواحش والمنكرات التي يبغضها الله.

ومن النوع الثالث: عشق النساء الذي يزيد عن حده حتى يضيع الأوامر ويدخل في النواهي، وفي مقدمة ذلك عشق الفاسقات والعاهرات والولدان. فهذه ستة أنواع عليها مدار محاب الخلق.

فأصل المحاب المحمودة محبة الله تعالى بل وأصل الإيمان والتوحيد والنوعان الآخران تبع لها.

كما أن المحبة مع الله أصل الشرك والمحاب المذمومة، والنوعان الآخران تبع لها[1].

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ١٤٠، ١٤١)، وجامع الرسائل (٢/ ٢٠٢).

فأصل الشرك الذي لا يغفره الله هو الشرك في هذه المحبة، فإن المشركين لم يزعموا أن آلهتهم وأوثانهم شاركت الرب سبحانه في خلق السموات والأرض وإنما كان شركهم بها من جهة محبتها مع الله فوالوا عليها وعادوا عليها وتألهوها وقالوا: هذه آلهة صغار تقربنا إلى الإله الأعظم، قال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّه}.

ففرق بين محبة الله أصلا، والمحبة له تبعا، والمحبة معه شركا، وعليك بتحقيق هذا الموضع فإنه مفرق الطرق بين أهل التوحيد وأهل الشرك[1].

* **حقيقة المحبة الشرعية:**

المقصود بالمحبة الشرعية: محبة الله سبحانه وتعالى ومحبة رسوله ﷺ وكل ما يدخل في فلكها ويدور مع محورها.

فهذه المحبة من أعظم واجبات الإيمان وأكبر أصوله، بل ومن أوجب العبادات المناطة بقلب المؤمن، ذلك لأنه لابد في إيمان القلب من حب الله ورسوله، وأن يكون الله ورسوله ﷺ إليه مما سواهما.

فهي أصل كل عمل من أعمال الإيمان والدين، كما أن التصديق به أصل كل قول من أقوال الإيمان والدين، فإن كل حركة في الوجود إنما تصدر عن محبة: إما محبة محمودة، أو عن محبة مذمومة.

فجميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن المحبة المحمودة، وأصل المحبة المحمودة هي محبة الله سبحانه وتعالى، إذ العمل الصادر عن محبة مذمومة لا يكون عملا صالحا عند الله، بل جميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن محبة الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما أريد به وجهه. كما ثبت في الصحيح

(١) روضة المحبين (٢٩٣).

عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه أنه قال: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه"(١).

فإخلاص الدين لله هو الدين الذي لا يقبل الله سواه وهو الذي بعث به الأولين والآخرين من الرسل، وأنزل به جميع الكتب واتفق عليه أهل الإيمان،

وهذا هو خلاصة الدعوة النبوية وهو قطب القرآن الذي تدور عليه رحاه(٢). فأصل الدين وقاعدته يتضمن أن يكون الله هو المعبود الذي تحبه القلوب وتخشاه ولا يكون لها إله سواه، والإله ما تألهه القلوب بالمحبة والتعظيم والرجاء والخوف والإجلال والإعظام ونحو ذلك.

والله سبحانه أرسل الرسل بأنه لا إله إلا هو فتخلو القلوب عن محبة ما سواه بمحبته، وعن رجاء ما سواه برجائه، وعن سؤال ما سواه بسؤاله، وعن العمل لما سواه بالعمل له، وعن الاستعانة بما سواه بالاستعانة به(٣).

فإذا كان أصل العمل الديني هو إخلاص الدين لله، وهو إرادة الله وحده فالشيء المراد لنفسه هو المحبوب لذاته، وهذا كمال المحبة، ولكن أكثر ما جاء المطلوب باسم العبادة كقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْأِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ}، وقوله: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ}، وأمثال هذا والعبادة تتضمن كمال الحب ونهايته، وكمال الذل ونهايته، فالمحبوب الذي لا يعظم ولا يذل له لا يكون معبودا، والمعظم الذي لا يحب لا يكون معبودا، ولهذا قال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ}

---

(١) أخرجه مسلم (٨/ ٢٢٣).
(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٨، ٤٩).
(٣) مجموع الفتاوى (١١/ ٥٢٣، ٥٢٤).

فبين سبحانه أن المشركين بربهم الذين يتخذون من دون الله أندادا، وإن كانوا يحبونهم كما يحبون الله، فالذين آمنوا أشد حبا لله منهم لله ولأوثانهم لأن المؤمنين أعلم بالله، والحب يتبع العلم، ولأن المؤمنين جعلوا جميع حبهم لله وحده، وأولئك جعلوا بعض حبهم لغيره وأشركوا بينه وبين الأنداد في الحب، ومعلوم أن ذلك أكمل قال تعالى: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ}.

واسم المحبة فيه إطلاق وعموم فإن المؤمن يحب الله ويحب رسله وأنبياءه وعباده المؤمنين، وان كان ذلك من محبة الله، وإن كانا المحبة التي لله لا يستحقها غيره. ولهذا جاءت محبة الله سبحانه وتعالى مقرونة بما يختص به سبحانه من العبادة والإنابة إليه والتبتل له، ونحو ذلك. فكل هذه الأسماء تتضمن محبة الله سبحانه وتعالى.

كما أن محبته هي أصل الدين، فكذلك كمال الدين يكون بكمالها ونقصه بنقصها[(١)] وكمال هذه المحبة هو بالعبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب سبحانه وتعالى فالحق الذي خلق به ولأجله الخلق هو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والخضوع والذل له، ولوازم عبوديته من الأمر والنهي والثواب والعقاب، ولأجل ذلك أرسل الرسل، وأنزل الكتب، وخلق الجنة والنار[(٢)].

قال تعالى: {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}

وقال تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}، وقال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٥٦، ٥٧).
(٢) روضة المحبين (ص ٥٩).

الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

فأخبر سبحانه في هذه الآيات أن خلق العالم والموت والحياة وتزين الأرض بما عليها أنه للابتلاء والامتحان ليختبر خلقه أيهم أحسن عملا، فيكون عمله موافقا لمحاب الرب تعالى، فيوافق الغاية التي خلق هو لها وخلق لأجلها العالم وهي عبوديته المتضمنة لمحبته وطاعته، وهي العمل الأحسن وهو مواقع محبته ورضاه، وقدر سبحانه مقادير تخالفها بحكمته في تقديرها، وامتحن خلقه يين أمره وقدره ليبلوهم أيهم أحسن عملا.

فانقسم الخلق في هذا الابتلاء فريقين

فريقا داروا مع أوامره ومحابه، ووقفوا حيث وقف بهم الأمر، وتحركوا حيث حركهم الأمر، واستعملوا الأمر في القدر، وركبوا سفينة الأمر في بحر القدر، وحكموا الأمر على القدر، ونازعوا القدر بالقدر امتثالا لأمره واتباعا لمرضاته فهؤلاء هم الناجون.

والفريق الثاني: عارضوا بين الأمر والقدر، وبين ما يحبه ويرضاه وبين ما قدره وقضاه، فهؤلاء هم المفرطون[١].

وحقيقة المحبة: حركة نفس المحب إلى محبوبه، فالمحبة حركة بلا سكون[٢] فالحب يوجب حركة النفس وشدة طلبها، والنفس خلقت متحركة بالطبع كحركة النار، فالحب حركتها الطبيعية، فكل من أجل شيئا من الأشياء وجد في حبه لذة وروحا، فإذا خلا عن الحب مطلقا تعطلت النفس عن حركتها وثقلت وكسلت وفارقها خفة النشاط، ولهذا تجد الكسالى أكثر الناس هما وغما وحزنا، ليس لهم

---

(١) روضة المحبين (٦٠، ٦١).

(٢) روضة المحبين (ص ٥٩).

فرح ولا سرور، بخلاف أرباب النشاط والجد في العمل أي عمل كان، فإن كان النشاط في عمل هم عالمون بحسن عواقبه وحلاوة غايته كان التذاذهم بحبه ونشاطهم فيه أقوى.

وإنه ليس للقلب والروح ألذ ولا أطيب ولا أحلى ولا أنعم من محبة الله والإقبال عليه وعبادته وحده وقرة العين به، والأنس بقربه، والشوق إلى لقائه ورؤيته، وإن مثقال ذرة من هذه اللذة لا يعدل بأمثال الجبال من لذات الدنيا ولذلك كان مثقال ذرة من إيمان بالله ورسوله يخلص من الخلود في دار الآلام فكيف بالإيمان الذي يمنع من دخولها[1].

ولهذا كان أعظم صلاح العبد أن يصرف قوى حبه كلها لله تعالى وحده بحيث يحب الله بكل قلبه وروحه وجوارحه فليس لقلب العبد صلاح ولا نعيم إلا بأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن تكون محبته لغير الله تابعة لمحبة الله، فلا يحب إلا لله.

كما في الحديث الصحيح: "ثلاث من كن فيه، وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار"[2]، فأخبر أن العبد لا يجد حلاوة الإيمان إلا بأن يكون الله أحب إليه مما سواه، ومحبة الرسول هي من محبته، ومحبة المرء إن كانت لله فهي من محبة الله، وإن كانت لغير الله فهي منقصة لمحبة الله مضعفة لها، وتصدق هذه المحبة بأن يكون كراهته لأبغض الأشياء إلى محبوبه - وهو الكفر - بمنزلة كراهته لإلقائه في النار أو أشد.

---

(١) روضة المحبين (ص ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨) بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري فتح الباري (١/ ٦٠) ح ١٦، ومسلم (١/ ٤٨).

ولا ريب أن هذا من أعظم المحبة، فإن الإنسان لا يقدم على محبة نفسه وحياته شيئا، فإذا قدم محبة الإيمان بالله على نفسه بحيث لو خير بين الكفر وإلقائه في النار لاختار أن يلقى في النار ولا يكفر كان الله أحب إليه من نفسه فالحديث دل على أن حلاوة الإيمان تتبع كمال محبة العبد لله، وهذه الحلاوة لا تحصل إلا بثلاثة أمور:

أ- تكميل هذه المحبة. ٢- تفريعها. ٣- دفع ضدها.

١ - "فتكميلها": أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، فإن محبة الله ورسوله لا يكتفي فيها بأصل الحب، بل لابد أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما.

٢- و"تفريعها": أن يحب المرء لا يحبه إلا لله.

٣- و"دفع ضدها" أن يكره ضد الإيمان أعظم من كراهته الإلقاء في النار[1] وهذه المحبة هي فوق ما يجده سائر العشاق والمحبين من محبة محبوبهم، بل لا نظير لهذه المحبة كما لا مثيل لمن تعلقت به.

وهي محبة تقتضي تقديم المحبوب فيها على النفس والمال والولد وتقتضي كمال الذل والخضوع والتعظيم والإجلال والطاعة والانقياد ظاهرا وباطنا وهذا لا نظير له في محبة المخلوق كائنا من كان.

ولهذا من أشرك بين الله وبين غيره في هذه المحبة الخاصة كان مشركا شركا لا يغفره الله كما قال الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ} والصحيح أن معنى الآية: والذين آمنوا أشد حبا لله من أهل الأنداد لأندادهم كما تقدم بيانه أن محبة المؤمنين لربهم لا يماثلها محبة مخلوق أصلا، كما لا يماثل محبوبهم غيره. وكل أذى في محبة غيره فهو نعيم في

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٠٦).

محبته، وكل مكروه في محبة غيره فهو قرة عين في محبته[١].

وكثير من الناس يدعي محبة الله تعالى من غير تحقيق لموجباتها قال بعض السلف: ادعى قوم على عهد رسول الله ﷺ أنهم يحبون الله فأنزل الله هذه الآية[٢] {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} وهذا لأن الرسول هو الذي يدعو إلى ما يحبه الله، وليس شيء يحبه الله إلا والرسول يدعو إليه، وليس شيء يدعو إليه الرسول إلا والله يحبه، فصار محبوب الرب ومدعو الرسول متلازمين بل هذا هو هذا في ذاته، وإن تنوعت الصفات.

فكل من ادعى أنه يحب الله ولم يتبع الرسول فقد كذب، وليست محبته لله وحده، بل إن كان يحبه فهي محبة شرك، فإنما يتبع ما يهواه كدعوى اليهود والنصارى محبة الله، فإنهم لو أخلصوا له المحبة لم يحبوا إلا ما أحب فكانوا يتبعون الرسول، فلما أحبوا ما أبغض الله مع دعواهم حبه كانت محبتهم من جنس محبة المشركين.

وهكذا أهل البدع فمن قال إنه من المريدين لله المحبين له، وهو لا يقصد اتباع الرسول والعمل بما أمر به، وترك ما نهى عنه، فمحبته فيها شوب من محبة المشركين واليهود والنصارى بحسب ما فيه من البدع، فإن البدع ليست مما دعا إليه الرسول ولا يحبها الله، فإن الرسول دعا إلى كل ما يحبه الله، فأمر بكل معروف ونهى عن كل منكر[٣].

فمحبة الله ورسوله وعباده المتقين تقتضي فعل محبوباته وترك مكروهاته

---

(١) روضة المحبين (١٩٩، ٢٠٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣١٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٦٠).

والناس يتفاضلون في هذا تفاضلا عظيما، فمن كان أعظم نصيبا من ذلك كان أعظم درجة عند الله.

ومن كان أقل نصيبا كان ذلك سببا في نزول درجته ومنزلته، وأما من كان غير متبع لسبيل النبي ﷺ فكيف يكون محبا لله سبحانه وتعالى[١]؟، ومعلوم أنه لا يتم الإيمان والمحبة لله إلا بتصديق الرسول فيما أخبر وطاعته فيما أمر[٢].

فلابد لمحب الله من متابعة الرسول والمجاهدة في سبيل الله بل هذا لازم لكل مؤمن قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} فهذا حب المؤمن لله.

وقد قال تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} فأخبر أن من كانت محبوباته أحب إليه من الله ورسوله والجهاد في سبيله فهو من أهل الوعيد.

وقال في الذين يحبهم ويحبونه {فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ}.

فمن تمام محبة الله ورسوله بغض من حاد الله ورسوله، والجهاد في سبيله لقوله تعالى: {لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْأيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ}

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣١٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٦٦).

وقال تعالى: {تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ، وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ}، وقال تعالى: {قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ}.

فأمر المؤمنين أن يتأسوا بإبراهيم ومن معه حيث أبدوا العداوة والبغضاء لمن أشرك حتى يؤمنوا بالله وحده[1].

وثبات المحبة إنما يكون بمتابعة الرسول ﷺ في أعماله وأقواله وأخلاقه، فبحسب هذا الاتباع يكون منشأ هذه المحبة وثباتها وقوتها، وبحسب نقصانه يكون نقصانها.

وهذا الاتباع يوجب المحبة والمحبوبية معا، ولا يتم الأمر إلا بهما فليس الشأن في أن تحب الله، بل الشأن في أن يحبك الله، ولا يحبك الله إلا إذا اتبعت حبيبه ظاهرا وباطنا، وصدقته خبرا، وأطعته أمرا، وأجبته دعوة، وآثرته طوعا وفنيت عن حكم غيره بحكمه، وعن محبة غيره من الخلق بمحبته، وعن طاعة غيره بطاعته، وإن لم يكن ذلك فلا تتعن، وارجع من حيث شئت فالتمس نورا فلست على شيء[2].

ومحبة الله ورسوله على درجتين

واجبة، وهي درجة المقتصدين. ومستحبة، وهي درجة السابقين.

فالأولى: تقتضي أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، بحيث لا يحب شيئا يبغضه، كما قال تعالى: {لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٦١).
(٢) مدارج السالكين (٣/ ٣٧).

اللهَ وَرَسُولَهُ} وذلك يقتضي محبة جميع ما أوجبه الله تعالى، وبغض ما حرمه الله تعالى، وذلك واجب، فإن إرادة الواجبات إرادة تامة تقتضي وجود ما أوجبه الله، كما تقتضي عدم الأشياء التي نهى الله عنها وذلك مستلزم لبغضها التام.

فيجب على كل مؤمن أن يحب ما أحبه الله، ويبغض ما أبغضه الله قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ}. وقال تعالى: {وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ}، وقال تعالى: {وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَه}.

وأما محبة السابقين بأن يحب ما أحبه الله من النوافل والفضائل محبة تامة، وهذه حال المقربين الذين قربهم الله إليه. فإذا كانت محبة الله ورسوله الواجبة تقتضي بغض ما أبغضه الله ورسوله، كما في سائر أنواع المحبة، فإنها توجب بغض الضد..."[1].

معنى الصحيح لمحبة النبي ﷺ وانقسام الناس فيها

اعلم أن الله سبحانه وتعالى قد أوجب لنبينا ﷺ على القلب واللسان والجوارح حقوقا زائدة على مجرد التصديق بنبوته، كما أوجب سبحانه على خلقه من العبادات على القلب واللسان والجوارح أمورا زائدة على مجرد التصديق به سبحانه. وحرم سبحانه لحرمة رسوله - مما يباح أن يفعل مع غيره - أمورا زائدة على مجرد التكذيب بنبوته.

فمن تلك الحقوق حقه ﷺ بأن يكون أحب إلى المؤمن من نفسه وولده وجميع

(١) قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٩١، ٩٢).

الخلق كما دلت على ذلك الأدلة من القرآن والسنة[١] والتي سيأتي ذكرها.

"فحب النبي ﷺ من أعظم واجبات الدين"[٢].

فهذه المحبة الواجبة له ﷺ هي من محبة الله، فهي حب لله وفي الله، ذلك لأن محبة الله توجب محبة ما يحبه الله، والله يحب نبيه وخليله ﷺ، فوجب بذلك محبته حقا، فهي متفرعة عن محبة الله وتابعة لها واقتران ذكرها مع محبة الله في القرآن والسنة إنما هو للتنبيه على أهميتها وعظم منزلتها.

وبمقتضى هذه المحبة يجب موافقة الرسول ﷺ في حب ما يحبه وكره ما يكرهه، أي بتحقيق المتابعة له فيحب بقلبه ما أحب الرسول، ويكره ما كرهه الرسول، ويرضى بما يرضى الرسول، ويسخط ما يسخط الرسول، ويعمل بجوارحه بمقتضى هذا الحب والبغض.

وقد انقسم الناس في فهمهم لهذه المحبة إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: أهل الإفراط.

القسم الثاني: أهل التفريط.

القسم الثالث: الذين توسطوا بين الإفراط والتفريط.

أما أصحاب القسم الأول: فهم الذين بالغوا في محبته بابتداعهم أمورا لم يشرعها الله ورسوله ﷺ، ظنا منهم أن فعل هذه الأمور هو علامة المحبة وبرهانها.

ومن تلك الأمور احتفالهم بمولده، ومبالغتهم في مدحه وإيصاله إلى أمور لا تنبغي إلا لله تعالى ومن ذلك قول قائلهم:

يا أكرم الخلق مالي من ألوذ به سواك عند حلول الحادث العمم

---

(١) الصارم المسلول (ص ٤٢٠، ٤٢١) بتصرف يسير.

(٢) الرد على الأخنائي (ص ٢٣١).

إن لم تكن في معادي آخذا بيدي فضلا وإلا فقل يا زلة القدم[١]

وقوله:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ومن علومك علم اللوح والقلم

فإذا كانت الدنيا والآخرة من جود الرسول ﷺ، ومن بعض علومه علم اللوح والقلم لأن "من" للتبعيض، فماذا للخالق جل وعلا؟

إضافة إلى صرف بعض أنواع العبادة له كالدعاء والتوسل والاستشفاع والحلف به والطواف والتمسح بالحجرة التي فيها قبره ﷺ إلى غير ذلك من البدعيَّات والشركيَّات التي تفعل بدعوى المحبة للرسول ﷺ، وهي أمور لم يشرعها الله ورسوله ﷺ ولم يفعلها الصحابة رضوان الله عليهم الذين عرفوا بإجلالهم وتقديرهم ومحبتهم لرسول الله ﷺ، وإضافة إلى ذلك فإن ما يقوم به هؤلاء هي أمور مخالفة لما جاء به الشارع، بل هي أمور قد حذر الشارع من فعلها، ولقد صار حظ أكثر أصحاب هذا القسم منه ﷺ مدحه بالأشعار والقصائد المقترنة بالغلو والإطراء الزائد الذي حذر منه الشارع الكريم، مع عصيانهم له في كثير من أمره ونهيه، فتجد هذا النوع من أعصى الخلق له صلوات الله عليه وسلامه[٢].

فيا ترى أي محبة هذه التي يخالف أصحابها شرع نبيهم، فيحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله، فكرهوا ما أحب الله ورسوله، وأحبوا ما كرهه الله ورسوله. فكيف تكون لهؤلاء محبة وهم قد ابتدعوا ما ابتدعوه من أمور لم تشرع في الدين، ونعلم أن رسول الله ﷺ قد تبرأ ممن ابتدع في هذا الدين فقال: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد".

---

(١) ديوان البوصيري (ص ٢٣٨).

(٢) تيسير العزيز الحميد (ص ١٨٦).

والذي يجب على أمثال هؤلاء أن يعلموا أن محبة الرسول وتعظيمه إنما تكون بتصديقه فيما أخبر به عن الله، وطاعته فيما أمر به، ومتابعته، ومحبته وموالاته، لا بالتكذيب بما أرسل به، والإشراك به والغلو فيه، فهذا لا يعدو كونه كفرا به، وطعنا فيما جاء به ومعاداة له[1].

كما يجب عليهم أن يفرقوا بين الحقوق التي يختص بها الله وحده ويبين الحقوق التي له ولرسله، والحقوق التي يختص بها الرسول، فقد ميز سبحانه بين ذلك في مثل قوله {وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} فالتعزير والتوقير للرسول والتسبيح بكرة وأصيلا لله، وكما قال: {وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ}، فالطاعة لله ولرسوله، والخشية والتقوى لله وحده وكما يقول المرسلون: {أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ}.

فعلى هؤلاء أن يعلموا أن محبة الرسول ﷺ تنال بدعائه والاستغاثة به، فتلك أمور صرفها لغير الله يعد شركا مع الله فالله وحده هو الذي يدعى ويستغاث به فهو رب العالمين، وخالق كل شيء، وهو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وهو القريب الذي يجيب الداع إذا دعاه وهو سميع الدعاء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وسيأتي بإذن الله مزيد تفصيل لما وقع فيه أصحاب هذا القسم من الغلو في حقه، وذلك في الباب الرابع الذي عقدته للكلام عن الغلو في حقه ﷺ.

أما أصحاب القسم الثاني فهم أهل التفريط الذين قصروا في تحقيق هذا المقام فلم يراعوا حقه ﷺ في وجوب تقديم محبته على محبة النفس والأهل والمال. كما لم يراعوا ماله من حقوق أخرى كتعزيره وتوقيره وإجلاله وطاعته واتباع سنته والصلاة والسلام عليه إلى غير ذلك من الحقوق العظيمة الواجبة له. والسبب في

---

(١) الرد على الأخنائي (ص ٢٤، ٢٥) بتصرف.

ذلك يعود إلى إحدى الأمور التالية أو إليها جميعا وهي:

أولا: إعراض هؤلاء عن سنة نبيهم ﷺ وعن اتباع شرعه بسبب ما هم عليه من المعاصي، وإسرافهم في تقديم شهوات أنفسهم وأهوائهم على ما جاء في الشرع من الأوامر والنواهي.

ثانيا: اعتقاد الكثير أن مجرد التصديق يكفي في تحقيق الإيمان، وأن هذا هو القدر الواجب عليهم، ولذا تراهم يكتفون بالتصديق بنبوة محمد ﷺ، دون تحقيق المتابعة له، وهذا هو حال أهل الإرجاء الذين يؤخرون العمل عن مسمى الإيمان ويقولون إن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، أو تصديق القلب وإقرار اللسان وما أكثرهم في زماننا هذا.

ثالثا: جهل الكثير منهم بأمور دينهم بما فيها الحقوق الواجبة له ﷺ، والتي من ضمنها محبته ﷺ فكثير من الناس -ولا حول ولا قوة إلا بالله- ليس لهم من الإسلام إلا اسمه وليس لهم من الدين إلا رسمه.

فالواجب على هؤلاء أن يعودوا إلى رشدهم وأن يقلعوا عن غيهم، وما هم عليه من المعاصي والذنوب التي هي سبب نقصان إيمانهم وضعف محبتهم وبعدهم عما يقربهم إلى الله تعالى.

كما يجب عليهم أن يعلموا أن مجرد التصديق لا يسمى إيمانا بل الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان يزيد بطاعة الرحمن وينقص بطاعة الشيطان، فليس لأحد أن يخرج العمل عن مسمى الإيمان فلذلك يجب على كل من يؤمن بالله ورسوله أن يطيع الله ورسوله ويتبع ما أنزل الله من الشرع على رسوله ﷺ، فبذلك يحصل الإيمان، فإن الاتباع هو ميزان الإيمان فبحسب اتباع المرء يكون إيمانه، فمتى ما قوي اتباعه قوي إيمانه والعكس بالعكس.

كما يجب عليهم معرفة أمور دينهم وبخاصة الواجب منها والتي من ضمنها معرفة ما للمصطفى ﷺ من الحقوق الواجبة فلقد ذم الله تبارك وتعالى أولئك النفر الذين لم يعرفوا ما للنبي ﷺ من حق في عدم رفع الصوت عند مخاطبته أو مناداته ووصفهم الله بأنهم لا يعقلون قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ}، وفي السورة نفسها أثنى على الذين عرفوا حق المصطفى ﷺ فقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ}، والله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ}. وليعلم هؤلاء أنه لا يتحقق لهم إيمان ولا محبة إلا باتباعهم للمصطفى ﷺ واقتدائهم بسنته والسير على نهجه وهداه.

أما القسم الثالث: فهم الذين توسطوا بين الطرفين السابقين أهل الإفراط وأهل التفريط. فأصحاب هذا القسم هم السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم الذين آمنوا بوجوب هذه المحبة حكما وقاموا بمقتضاها اعتقادا وقولا وعملا. فأحبوا النبي ﷺ فوق محبة النفس والولد والأهل وجميع الخلق امتثالا لأمر الله وأمر رسوله ﷺ فجعلوه أولى بهم من أنفسهم تصديقا لقوله تعالى {النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ}، وأيقنوا بوجوب أن يوقى بالأنفس والأموال طاعة لقوله تعالى {مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ}. وقاموا بمقتضى هذه المحبة اعتقادا وقولا وعملا بحسب ما أو جب الله لنبيه ﷺ من حقوق على القلب واللسان والجوارح من غير إفراط ولا تفريط. فآمنوا وصدقوا بنبوته ورسالته وما جاء به من ربه ﷻ. وقاموا- بحسب استطاعتهم- بما يلزم من طاعته والانقياد لأمره والتأسي بفعله والاقتداء

بسنته إلى غير ذلك مما يعد من لوازم الإيمان برسالته.

قال تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} وامتثلوا لما أمر به سبحانه وتعالى من حقوق زائدة على مجرد التصديق بنبوَّته وما يدخل في لوازم رسالته.

فمن ذلك امتثالهم لأمره سبحانه بالصلاة عليه والتسليم قال تعالى: {إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} . وما أمر به سبحانه من تعزيره وتوقيره قال تعالى: {وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ} . فتعزيره يكون بنصره وتأييده ومنعه من كل ما يؤذيه ﷺ.

وتوقيره: يكون بإجلاله وإكرامه وأن يعامل بالتشريف والتكريم والتعظيم بما يصونه عن كل ما يخرجه عن حد الوقار[1].

ويدخل في ذلك مخاطبته بما يليق قال تعالى: {لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا} .

وحرمة التقدم بين يديه بالكلام حتى يأذن، وحرمة رفع الصوت فوق صوته وأن يجهر له بالكلام كما يجهر الرجل للرجل قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ، إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ} .

فقاموا بهذه الأمور امتثالا وطاعة لأمر الله تبارك وتعالى وأدوا ما فرض عليهم من الحقوق الأخرى التي يطول ذكرها والتي هي مذكورة في ثنايا هذا البحث. وهم مع

---

(١) الصارم المسلول (ص ٤٢٢).

قيامهم بهذه الأمور لم يتجاوزوا ما أمروا به فلم يغالوا ولم يبالغوا كما فعل أهل الإفراط الذين وصفوا النبي ﷺ بأمور لا تنبغي لغير الله كعلم الغيب، وصرفوا له أمورا لا يجوز صرفها لغير الله كدعائه والسجود له والاستغاثة به والطواف بقبره.

بل هم مؤمنون بأن ما أكرم الله به نبيه ﷺ من النبوة والرسالة والرفعة وعظم القدر وشرف المنزلة، كل ذلك لا يوجب خروجه عن بشريته وعبوديته لله قال تعالى: {قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}.

واعتقدوا أنه ليس من المحبة في شيء الغلو في حقه وقدره ووصفه بأمور قد اختص الله بها وحده، بل علموا أن في هذا مخالفة ومضادة لتلك المحبة ومناقضة لما أمر به سبحانه وتعالى نبيه ﷺ أن يقوله لأمته: {قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}.

وقال تعالى: {قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ}.

فكل غلو في حقه ﷺ ليس من محبته في شيء بل يعد مخالفة لما أمر به فيجب الابتعاد عن ذلك والحذر من عقوبته قال تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} كما يعد مشاقة للرسول ﷺ. قال تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا}، ولذا فإنه يجب الحذر من حال الغلاة الذين غلوا في حق النبي ﷺ بما ابتدعوه من الأمور التي لم يشرعها الله في كتابه أو على لسان رسوله، بل حذر الله ورسوله منها.

قد يظن البعض بأن السير على منهج أهل التوسط فيه انتقاص من قدر النبي ﷺ

وغمط لحقه، والأمر على عكس ما يظنون فالذي يعتقده السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين أن الحق الواجب أن يثنى على النبي ﷺ بما هو أهل له من الخصائص الثابتة له التي خصه الله بها والفضائل العظيمة التي شرفه بها والصفات الحقيقية والخلقية التي كان عليها وذلك للتعرف وتعريف الناس بفضله ومكانته وعظيم قدره عند الله وعند خلقه حتى يتأسى ويقتدى به في أقواله وأفعاله فهو الأسوة والقدوة عليه أفضل الصلاة والتسليم قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا}.

فمن صميم المحبة له ﷺ الاشتغال بمعرفة سيرته بقصد التأسي والاقتداء بما كان عليه من كريم الخصال ومحاسن الأفعال والأقوال. وكذا معرفة شمائله ودلائل نبوته التي تعمق إيمان المسلم بصدق نبوته وتزيد في محبته وتعظيمه ﷺ. ولقد اهتم السلف بهذه الجوانب وأولوها رعايتهم واهتمامهم فاعتنوا بتأليف المؤلفات التي أوضحت هذه الجوانب وأبرزتها فقد ألفت لهذا الغرض كتب الشمائل التي اعتنت بذكر صفاته وأحواله في عباداته وخلقه وهديه ومعاملاته(١)، كما ألفت كتب الدلائل التي اعتنت بدلائل وعلامات نبوته ﷺ(٢).

هذا بالإضافة إلى ما كتب في الفضائل والخصائص التي كانت للنبي ﷺ. كما اعتنوا بأصل هذه الجوانب جميعها ألا وهو سيرته الشريفة ﷺ فقد ألفت لهذا الغرض المؤلفات التي اعتنت بحياته منذ ولادته إلى وفاته وضمت في جوانب ذلك الحديث عن نشأته وبعثته وما حدث له من الأمور قبل الهجرة وبعدها وما كان من أمر دعوته وغزواته وسراياه وما يتعلق بهذه الجوانب وغيرها مما هو داخل في

---

(١) من تلك الكتب: كتاب الشمائل للترمذي، كتاب الشمائل لابن كثير.

(٢) منها: كتاب دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، وكتاب دلائل النبوة للبيهقي.

سيرته(١). فقد دونت هذه الجوانب جميعها وخدمت بقصد أن يتأسى الناس به ﷺ وأن يتعرفوا على كمال ذاته ﷺ وما تميز به من صفات، وتفرد به من أخلاق لتزيد تلك المعرفة من محبتهم له وتنميتها في قلوبهم ولتبعث في نفوسهم تعظيمه وإجلاله.

وبهذا يعلم أن أهل التوسط لم ينتقصوا من قدره ﷺ بل حفظوا وحافظوا على كل ما من شأنه أن يضمن استمرارية محبة الأمة وتعظيمها له.

فهذه حال أهل التوسط وهذا هو منهجهم فمن أراد أن يسير على النهج القويم ويسلك الصراط المستقيم فعليه بسبيل أهل الإيمان وطريقهم ألا وهو الكتاب والسنة فذاك طريق الحق، والحق أحق أن يتبع.

وهذا منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين، فقد كانت محبتهم للنبي ﷺ تحكمها قواعد الكتاب والسنة، فما أمر به الشارع ائتمروا به وما نهى عنه الشارع انتهوا عنه، ولم يحكموا في هذه المحبة عواطفهم وأهواءهم كما فعل أهل الإفراط الذين زلت بهم أقدامهم بسبب غلوهم في حقه ذاك الغلو الذي دفعهم إليه تحكيم أهوائهم، وهو غلو ما أنزل الله به من سلطان بل إن نصوص الشرع تنص على تحريمه، وإنه ليصدق وصف أهل الإفراط بقوله تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}.

فخلاصة القول في هذا الجانب أن المفهوم الصحيح لمحبته ﷺ يتمثل في ذلك المفهوم الذي كان عليه سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن سار على نهجهم وسلك سبيلهم. ذلك المفهوم المستمد من آيات القرآن ونصوص السنة والذي لم يخرج عنهما قيد أنملة.

(١) ومن أشمل الكتب التي تحدثت عن سيرته ﷺ كتاب السيرة لابن كثير.

وما ذكرته ههنا عن هذا المفهوم الصحيح على سبيل الإجمال، وتفصيل ذلك مستوفى بين دفتي هذا البحث فمنه ما سبق بيانه ومنه ما سيأتي تفصيله ونسأل الله الإعانة على ذلك.

(باب ذكر المسائل الفقهية الواردة في كتب العقيدة)

مما يلحظه الباحث ما تحويه مصنفات السلف الصالح في الاعتقاد من مسائل كثيرة في الفروع والآداب والسلوك، فنجد أن الإمام الطحاوي- مثلًا - قرر مشروعية المسح على الخفين، وأن في دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات، كما جاء في عقيدته المشهورة، وضمّن الإمام أبو عثمان الصابوني في عقيدة أهل الحديث: جملة من الآداب والفروع والأخلاق، وكذا قوام السنة الأصفهاني في كتابه (الحجة في بيان المحجة وغيرهم كثير. بل نجد أن أئمة السلف الصالح - في عهد مبكر - قد قرروا مسائل فقهية وآدابًا شرعية ضمن عقائدهم، كما في عقيدة الإمام سفيان الثوري وسهل بن عبد الله التستري، وأبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني ونحوهم.

ويقتصر هذا البحث على جمع ودراسة أهم المسائل الفقهية الواردة في مصنفات عقيدة السلف الصالح، وباستقراء جملة من تلك المصنفات والمتون، وتتبع ما فيها من المسائل الفقيهة، عثرت على مسائل كثرة من تلك الفروع، ولذا سأكتفي بأهم وأكثر المسائل الفقهية ورودًا في تلك المصنفات، مع بيان وجه إيرادها، وذلك على الترتيب الآتي:

١ - الطهارة:

أ - ومن ذلك تقرير مشروعية المسح على الخفين؛ فقد ذكر ذلك غير واحد من

الأئمة، ومن أقدم الأئمة الذين قرروا تلك المسألة: الإمام سفيان الثوري في عقيدته حيث قال – مخاطبًا من سأله عن معتقده –:

(يا شعيب بن حرب، لا ينفعك ما كتبت لك حتى ترى المسح على الخفين دون خلعهما أعدل عندك من غسل قديمك).

بل قال سفيان الثوري: (من لم يسمح على الخفين فاتهموه على دينكم).

وعدّ سهل بن عبد الله التستري المسح على الخفين من خصال أهل السنة.

كما قرره أبو حنيفة وأبو الحسن الأشعري في كتابه الإنابة والطحاوي في عقيدته وابن بطة في الإنابة الصغرى، والبربهاري في شرح السنة، وابن خفيف في عقيدته، وأبو عمرو الداني في الرسالة الوافية.

ووجه إيراد مسألة المسح على الخفين ضمن كتب الاعتقاد: مخالفة الروافض والخوارج الذين لا يجيزون المسح على الخفين، وكما قال الإمام محمد بن نصر المروزي: (وقد أنكر طوائف من أهل الأهواء والبدع من الخوارج والروافض المسحَ على الخفين).

وقال الإمام النووي: (أجمع من يُعتد به في الإجماع على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر سواء كان لحاجة أو لغيرها... وإنما أنكرته الشيعة والخوارج ولا يعتد بخلافهم).

وجاء عن الإمام الشعبي أنه قال: (واليهود لا يرون المسح على الخفين، وكذلك الرافضة).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (وقد تواترت السنة عن النبي ﷺ بالمسح على الخفين، وبغسل الرجلين، والرافضة تخالف هذه السنة المتواترة، كما تخالف الخوارج نحو ذلك).

وقال في موضع آخر: (وكان سفيان الثوري يذكر من السنة المسح على الخفين؛ لأن هذا كان شعارًا للرافضة).

ب - إذا كان الإسلام وسطًا بين الملل، فإن أهل السنة وسط بين النحل؛ ففي الطهارة كان الإسلام وسطًا بين تشدد اليهود وتفريط النصارى، كما أن أهل السنة وسط بين الإفراط والتفريط في هذا الباب.

بيّن شيخ الإسلام وسطية الإسلام في باب الطهارة قائلًا: (فإن التشديد في النجاسات جنسًا وقدرًا هو دين اليهود، والتساهل هو دين النصارى، ودين الإسلام هو الوسط).

ويقول في موضع آخر: (ومن تدبَّر حال اليهود والنصارى مع المسلمين، وجد اليهود والنصارى متقابلين: هؤلاء في طرف، وهؤلاء في طرف يقابله، والمسلمون هم الوسط... إلى أن قال: فالنصارى حللوا الخنزير وغيره من الخبائث. كما أسقطوا الختان وغيره، وأنواع الطهارة من الغسل وإزالة النجاسة وغير ذلك.. واليهود بالغوا في اجتناب النجاسات).

وأما عن وسيطة أهل السنة بين الإفراط والتفريط الواقع عند طوائف المبتدعة، فأهل السنة مجانبون للتشدد والإفراط، فيأمرون بالصلاة في النعال مخالفة لليهود، كما قال النبي ﷺ: (خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم).

وقال ابن القيم: (ومما لا تطيب به قلوب الموسوسين: الصلاة في النعال، وهي سنة رسول الله ﷺ وأصحابه فعلًا منه وأمرًا).

ويجيز أهل السنة الصلاة في السراويل خلافًا للخوارج.

قال البربهاري: (ولا بأس بالصلاة في السراويل).

وقال الملطي: (ومن شذوذ الحرورية في الفروع إذا تطهر منهم الرجل لا يبرح

ولا يمشي حتى يصلي في مكانه؛ لأنه إذا مشى تحرك شرجه، ولا يصلون في السراويل).

وجانَبَ أهلُ السنة تعنُّتَ الرافضة الذين زعموا أن سؤر الكافر نجس، بل قالوا بتنجيس المائعات التي يباشرها أهل السنة، وكل ذلك تأثرًا باليهود السامرة التي تحرِّم وتنجِّس ما باشره غيرهم من المائعات.

ومن تشدد الرافضة: إيجابهم الابتداء باليمين في اليدين والرجلين عند الوضوء، ولذا قال الإمام النووي: (وأجمع العلماء على أن تقديم اليمين على اليسار من اليدين والرجلين في الضوء سنة، ولو خالفها فاته الفضل وصح الوضوء، (وقال الشيعة هو واجب، ولا اعتداد بخلاف الشيعة).

كما جانبَ أهلُ السنة أيضًا التفريطَ في باب الطهارة؛ فالرافضة - مثلًا - خالفوا الأدلة في اعتبار المذي من موجبات الوضوء، فحكم الرافضة بطهارة المذي وعدم انتقاض الوضوء بخروج المذي.

وأوجب الشيعة مسح الرجلين ببقية البلل إلا في حال التقية، وقال بعض طوائف المعتزلة بالتخيير بين مسح الرجلين وبين غسلهما.

قال النووي: (أجمع العلماء على وجوب غسل الوجه واليدين والرجلين، وانفردت الرافضة عن العلماء فقالوا: الواجب في الرجلين المسح، وهذا خطأ منهم؛ فقد تظاهرت النصوص بإيجاب غسلهما).

وقال شيخ الإسلام: (ومن مسح على الرجلين فهو مبتدع مخالف للسنة المتواترة وللقرآن، ولا يجوز لأحد أن يعمل بذلك مع إمكان الغسل).

وقال في موطن آخر: (فالقدم كثيرًا ما يفرط المتوضئ بترك استيعابها، حتى قد اعتقد كثير من أهل الضلال أنها لا تغسل، بل فرضها مسح ظاهرها عند طائفة من

الشيعة، والتخيير بينه وبين الغسل عند طائفة من المتعزلة).

٢- الصلاة:

أ - ومن ذلك ترك الجهر بالبسملة - في الصلاة الجهرية - حيث قال الإمام سفيان الثوري في اعتقاده: (وإخفاء البسملة أفضل من الجهر).

وقال ابن بطة: (من السنة ألا تجهر ببسم الله الرحمن الرحيم).

وذلك مخالفة للرافضة الذين يستحبون الجهر بالبسملة في مواضع الإخفات، وكان سفيان الثوري إمام أهل الكوفة، وقد ظهر فيهم الرفض، حتى قال عبد الله بن المبارك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لا تأخذوا عن أهل الكوفة في الرفض شيئًا)، ولذا أظهر سفيان مخالفتهم بترك الجهر بالبسملة، لا سيما أن الرافضة قد وضعوا أحاديث في الجهر بالبسملة وهذه المسألة خلافية بين أهل السنة أنفسهم؛ فمنهم من استحب الجهر بالبسملة محتجًا بأدلة، (ومنهم استحب إخفاءها لأدلة.

والمقصود من إيرادها بيان ما كان عليه أئمة السلف من مجانبة المبتدعة والحذر من موافقتهم؛ ففي هذه الحالة تكون مصلحة مخالفتهم والتمييز عنهم - بترك الجهر بالبسملة - آكد من مصلحة هذا المستحب -أي الجهر بالبسملة - كما حقق ذلك شيخ الإسلام تحقيقًا دقيقًا فقال: (الذي عليه أئمة الإسلام أن ما كان مشروعًا لم يُترك لمجرد فعل أهل ا البدع، لا الرافضة ولا غيرهم وأصول الأئمة كلهم توافق هذا.

إلى أن قال: فالجهر بالبسملة هو مذهب الرفض، وبعض الناس تكلّم في الشافعي بسببها، ونسبه إلى قول الرافضة والقدرية؛ لأن المعروف في العراق أن الجهر كان من شعار الرافضة، حتى أن سفيان الثوري وغيره من الأئمة يذكرون في عقائدهم ترك الجهر بالبسملة، لأنه كان عندهم من شعار الرافضة.. ومع هذا فالشافعي لما رأى أن هذا هو السنة كان ذلك مذهبه وإن وافق قول الرافضة.

ثم قال: إنه إذا كان في فعل مستحب مفسدة راجحة لم يصر مستحبًا، ومن هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعارًا لهم، فإنه لم يترك واجبًا بذلك، لكن قال في إظهار ذلك مشابهة لهم، فلا يتميَّز السني من الرافضي، ومصلحة التمييز عنهم لأجل هجرانهم ومخالفتهم أعظم من مصلحة هذا المستحب، وهذا الذي ذهب إليه يُحتاج إليه في بعض المواضع إذا كان في الاختلاط والاشتباه مفسدة راجحة على مصلحة فعل ذلك المستحب، لكن هذا أمر عارض لا يقتضي أن يُجعل المشروع ليس بمشروع دائمًا).

ومما يؤكد هذا التحقيق أن المروي عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ أن الجهر بالبسملة غير مسنون، ومع ذلك استحب الجهر بها لمصلحة راجحة، حتى إنه نصَّ على أن من صلى بالمدينة يجهر بها، لأن أهل المدينة كانوا ينكرون على من يجهر بها.

ب - ومن مسائل الصلاة: المبادرة بصلاة المغرب إذا دخل وقتها.

قال ابن بطة: (ومن السنة المبادرة بصلاة المغرب إذا غاب حاجب الشمس قبل ظهور النجوم).

وذلك مخالفة لليهود ومن تأثّر بهم من الرافضة كما في مقالة الإمام الشعبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (واليهود لا يصلون المغرب حتى تشتبك النجوم.. وكذلك الرافضة).

قال النووي: (قد ذكرنا إجماعهم على أن أول وقتها غروب الشمس، وحكى الماوردي وغيره عن الشيعة أنهم قالوا: لا يدخل وقتها حتى تشتبك النجوم، والشيعة لا يُعتد بخلافهم).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عن الرافضة: (فلهذا تجد فيما انفردوا به عن الجماعة أقوالًا في غاية الفساد، مثل تأخيرهم صلاة المغرب حتى يطلع الكوكب

مضاهاة لليهود، وقد تواترت النصوص عن النبي ﷺ بتعجيل المغرب).

وقال في موضع آخر: (وهكذا روى أبو داود من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا تزال أمتي بخير - أو على الفطرة - ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم). ورواه ابن ماجة من حديث العباس، ورواه الإمام أحمد من حديث السائب بن يزيد.

وقد جاء مفسرًا تعليه: (لا يزالون بخير ما لم يؤخروا المغرب إلى طلوع النجم، مضاهاة لليهود..) قال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الصلت بن بهرام، عن الحارث بن وهب، عن أبي عبد الرحمن الصنابحي قال: رسول الله ﷺ: (لا تزال أمتي على مسكة ما لم ينتظروا بالمغرب اشتباك النجوم مضاهاة لليهودية).

ج - ومن مسائل الصلاة: صلاة الجمعة والجماعة خلف كل بر وفاجر.

كما قال سفيان الثوري في عقيدته: (يا شعيب، لا ينفعك حتى ترى الصلاة خلف بر وفاجر.

قال: شعيب: فقلت لسفيان: يا أبا عبد الله! الصلاة كلها؟

قال: لا؛ ولكن صلاة الجمعة والعيدين، صلِّ خلف من أدركت، وأما سائر ذلك فأنت مخيَّر، لا تصلِّ إلا خلف من تثق به وتعلم أنه من أهل السنة والجماعة).

وجاء في اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل: (وصلاة الجمعة خلفه وخلف من ولي جائزة تامة ركعتين، من أعادهما فهو مبتدع تارك للأثر مخالف للسنة..).

ومما قاله سهل بن عبد الله التستري في اعتقاده: (ولا يترك الجماعة خلف كلّ والٍ جائر أو عدل).

كما قرَّر ذلك أبو الحسن الأشعري، وابن بطة، والبربهاري، وقوام السنة الأصفهاني.

وهذه المسألة قد دلَّت عليها الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة، كما أن في تقريرها مجانبة لطوائف المبتدعة لا سيما الرافضة كما وضَّحه ابن تيمية بقوله: (والرافضة لا يصلون إلا خلف المعصوم، ولا معصوم عندهم، وهذا لا يوجد في سائر الفرق أكثر مما يوجد في الرافضة، فسائر أهل البدع سواهم لا يصلون الجمعة والجماعة إلا خلف أصحابهم، كما هو دين الخوارج والمتعزلة وغيرهم، وأما أنهم لا يصلون ذلك بحال فهذا ليس إلا للرافضة).

- ومما يحسن إلحاقه بهذه المسألة، ما قرره ابن تيمية من مشروعية الفصل بين الفرض والنفل في صلاة الجمعة، لما جاء في الحديث الصحيح أنه ﷺ (نهى أن توصل صلاة بصلاة حتى يفصل بينهما بقيام أو كلام) ثم علل ابن تيمية ذلك بقوله: (فإن كثيرًا من أهل البدع لا ينوون الجمعة بل ينوون الظهر، ويظهرون أنهم سلَّموا، وما سلموا، فيصلون ظهرًا، ويظن الظان أنهم يصلون السنة، فإذا حصل تمييز بين الفرض والنفل كان في هذا منع لهذه البدعة).

د - يقرر أهل السنة مشروعية إقامة صلاة التراويح - كما هو مبسوط في موضعه - خلافًا للروافض القائلين بأنها بدعة حدثت في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال الإمام أبو حنيفة في كتابه الفقه الأكبر: (والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة).

وقال الملا علي قاري في شرحه للفقه الأكبر: (وفيه ردّ على الروافض).

وقال أبو عبد الله محمد بن خفيف في (عقيدته): (والتراويح سنة).

وقال قوام السنة الأصفهاني: (ومن السنة صلاة التراويح في شهر رمضان في الجماعة).

ولما سئل ابن تيمية عمن يصلي التراويح قبل العشاء الآخرة، كان من جوابه:

(ولكن الرافضة تكره صلاة التراويح، فإذا صلوا قبل العشاء الآخرة لا تكون هي صلاة التراويح، فمن صلاها قبل العشاء فقد سلك سبيل المبتدعة المخالفين للسنة).

وإذا تقرر - عند أهل السنة - استحباب صلاة التراويح خلافًا للرافضة، فإن أهل السنة وسط في هذا الباب بين غلاة المتعبدة الذين أوجبوا قيام الليل، وبين الروافض الجفاة، كما بيّن ذلك ابن تيمية بقوله: (وغلاة العبّاد يوجبون على أصحابهم صلاة الضحى والوتر وقيام الليل، فتصير الصلاة عندهم سبعًا، وهو دين النصارى، والرافضة لا تصلي جمعة ولا جماعة، لا خلف أصحابهم ولا غير أصحابهم، ولا يصلون إلا خلف المعصوم، ولا معصوم عندهم).

هـ ومسائل الصلاة التي قررها أهل السنة في كتب العقيدة يتعسر حصرها، لكن أشير في خاتمة هذا المبحث إلى بعضها على سبيل الاختصار:

- قرر أهل السنة مشروعية قصر الصلاة في السفر - كما جاءت به السنة - وكما قال الإمام المزني في عقيدته: (وإقصار الصلاة في الأسفار).

كما قرر ذلك البربهاري، وقوام السنة الأصفهاني، خلافًا لبعض الخوارج الذين لا يجيزون القصر إلا مع الخوف.

- توسط أهل الحديث في مسألة القنوت بين من كره القنوت في الفجر مطلقًا عند النوازل وغيرها، وبين من استحبها عند النوازل وغيرها، كما حكاه ابن القيم.

قال ابن بطة: (ومن السنة ألا تجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، ولا تقنت في الفجر إلا أن يدهم المسلمين أمرٌ من عدوهم فيقنت الإمام فيتبعه).

- ومن المسائل التي يمكن إلحاقها هاهنا: أن لا يفرد بالصلاة على أحد إلا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله خلافًا للروافض.

- وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (لا أعلم صلاة تنبغي من أحد على أحد إلى على

رسول الله ﷺ).

وقد قاله لما ظهر الشيعة وصارت تظهر الصلاة على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه فهذا مكروه منهي عنه).

ولذا قال البربهاري: (ولا تفرد بالصلاة على أحد إلا على رسول الله ﷺ وعلى آله فقط).

ومما سطره ابن القيّم أثناء تحريره مسألة (الصلاة على غير النبي ﷺ وآله وأزواجه) ما يلي: (وإن كان شخصًا معينًا أو طائفة معينة كره أن يتخذ الصلاة عليه شعارًا لا يخل به، ولو قيل بتحريمه لكان له وجه، ولا سيما إذا جعلها شعارًا له، ومنع منها نظيره أو من هو خير منه، وهذا كما تفعل الرافضة بعليّ رضي الله عنه؛ فإنه حيث ذكره قالوا: عليه الصلاة والسلام، ولا يقولون ذلك فيمن هو خير منه، فهذا ممنوع لا سيما إذا اتخذ شعارًا لا يخل به، فتركه حينئذ متعيّن).

٣- الجنازة:

أ- قرر أهل السنة مشروعية الصلاة على من مات من أهل القبلة.

كما قال الطحاوي: (ونرى الصلاة خلف كل برّ وفاجر من أهل القبلة، وعلى من مات منهم).

وقال البربهاري: (والصلاة على من مات من أهل القبلة سنة).

وقرر قوام السنة الأصفهاني هذه المسألة بقوله: (فمن مذهبهم الصلاة على من مات من أهل القبلة).

وإذا تقرر مشروعية الصلاة على من مات من أهل القبلة، ففي ذلك ردّ على الخوارج - ومن تبعهم الذين يكفِّرون مرتكب الكبيرة فلا يصلون عليه، كما أن في هذا التقرير إجراء لأحكام الإسلام على أهل القبلة باعتبار ظواهرهم والله عز وجل يتولى

سرائرهم.

ب - ومما قرره علماء أهل السنة في هذا المقام أن الأموات - من المسلمين - ينتفعون بدعاء الأحياء وصدقاتهم كما جاءت بذلك الأدلة الصحيحة.

قال الأشعري: (ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم، ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك).

وقال الطحاوي: (وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات).

وفي هذا التقرير ردٌّ على المبتدعة الذين ينكرون ذلك، وكما قال النووي: (وأما ما حكاه الماوردي في كتابه الحاوي عن بعض أصحاب الكلام من أن الميت لا يلحقه بعد موته ثواب فهو مذهب باطل قطعًا وخطأ بيِّنٌ مخالفٌ لنصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة فلا التفات إليه ولا تعريج).

وقال ابن أبي العز الحنفي: (وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام إلى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره).

وصرّح الشوكاني بأنهم المعتزلة.

٤- الحج:

قرر أئمة أهل السنة أن متعة الحج سنة ثابتة، فتوسطوا بين من أوجبها وحرّم ما عداها - كالشيعة - وبين من حرّم المتعة - كالناصبة.

قال قوم السنة الأصفهاني: (ومتعة الحج سنة ثابتة).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولكن بعض الخارجين عن الجماعة يوجب أو يمنع ذلك، فمن الشيعة من يوجب المتعة ويحرم ما عداها، ومن الناصبة من يحرّم المتعة ولا يبحها بحال.

ولما ظهر للإمام أحمد بن حنبل - استحباب متعة الحج قرر ذلك وأظهره (حتى

قال سلمة بن شبيب للإمام أحمد: يا أبا عبد الله! قوَّيت قلوب الرافضة لما أفتيتَ أهل خراسان بالمتعة، فقال: يا سلمة! كان يبلغني عنك أنك أحمق، وكنت أدفع عنك، والآن فقد ثبت عندي أنك أحمق، عندي أحد عشر حديثًا صحاحًا عن النبي ﷺ أتركها لقولك؟).

فالأصل أن ما كان مشروعًا لم يترك لمجرد فعل أهل البدع، لكن إن كان في فعل المستحب مفسدة راجحة مثل مشابهة المبتدعة، فإن مصلحة التميز عنهم آكد من مصلحة هذا المستحب- كما سبق تقريره -.

٤- النكاح:

توسّط أهل السنة في هذا الباب بين من أحلّ ما حرّم الله تعالى؛ كمن أباح نكاح المتعة، وأشنع من ذلك من أباح نكاح التحليل، وبين من حرّم ما أحل الله تعالى؛ كمن حرّم نكاح المحصنات من أهل الكتاب، فأحل أهل السنة ما أحل الله تعالى ورسوله وحرّموا ما حرّم الله تعالى ورسوله ﷺ.

وقرر أهل السنة في عقائدهم حرمة نكاح التحليل والمتعة؛ حيث قال ابن بطة: (ومن السنة أن يعلم أن المتعة حرام إلى يوم القيامة).

وقال البربهاري: (واعلم أن المتعة - متعة النساء - والاستحلال حرام إلى يوم القيامة).

وقال قوام السنة الأصفهاني: (ومتعة النساء حرام إلى يوم القيامة).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فالروايات المستفيضة المتواترة متواطئة على أنه حرم ﷺ المتعة بعد إحلالها).

وتحدّث شيخ الإسلام عن شناعة نكاح التحليل، فكان مما قاله: (يوجد في نكاح التحليل من الفساد أعظم مما يوجد في نكاح المتعة؛ إذ المتمتع قاصد للنكاح إلى

وقت، والمحلل لا غرض له في ذلك؛ فكل فساد نهى عنه المتمتع فهو في التحليل وزيادة، ولهذا تنكر قلوب الناس التحليل أعظم مما تنكر المتعة، والمتعة أبيحت أول الإسلام، وتنازع السلف في بقاء الحل، ونكاح التحليل لم يبح قط، ولا تنازع السلف في تحريمه،. ومن شنع على الشيعة بإباحة المتعة مع إباحته للتحليل فقد سلطهم على القدح في السنة، كما تسلطت النصارى على القدح في الإسلام بمثل إباحة التحليل، حتى قالوا: إن هؤلاء قال لهم نبيهم: إذا طلّق أحدكم امرأته لم تحل له حتى تزني، وذلك أن نكاح التحليل سفاح كما سماه الصحابة بذلك).

وبسط ابن القيم الحديث عن قبائح التحليل ومفاسده، فكان مما قاله: (وأما في هذه الأزمان التي قد شكت الفروج فيها إلى ربها مفسدة التحليل، وقبح ما يرتكبه المحللون مما هو رمد بل عمى في عين الدين، وشجى في حلوق المؤمنين، من قبائح تشمت أعداء الدين به، وتمنع كثيرًا ممن يريد الدخول فيه بسببه، بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب، ولا يحصرها كتاب، يراها المؤمنون كلهم من أقبح القبائح، ويعدونها من أفضح الفضائح، وقد قلبتْ من الدين رسمه، وغيَّرت اسمه، وضمخ التيس المستعار فيها المطلقة بنجاسة التحليل.

إلى أن قال: ثم سلْ من له أدنى اطلاع على أحوال الناس: كم من حرة مصونة أنشب فيها المحلل مخالب إرادته فصارت له بعد الطلاق من الأخدان، وكان بعلها منفردًا بوطئها، فإذا هو والمحلل فيها ببركة التحليل شريكان، فلعمر الله كم أخرج التحليل مخدرة من سترها إلى البغاء، وألقاها بين براثن العشراء، ولولا التحليل لكان مثال الثريا دون منالها..).

وجاء تقرير حرمة نكاح المتعة خلافًا للروافض الذين يزعمون أن (متعة النساء خير العبادات وأفضل القربات ويوردون في فضائلها أخبارًا كثيرة موضوعة ومفتراة).

وقد حكى الإجماع على تحريم نكاح المتعة غير واحد من الأئمة، كما بيّنه

الحافظ ابن حجر بقوله: (قال ابن المنذر: لا أعلم اليوم أحدًا يجيزها إلا بعض الروافض، ولا معتمد لقول يخالف كتاب الله وسنة رسوله. وقال عياض: ثم وقع الإجماع من جميع العلماء على تحريمها إلا الروافض، وقال الخطابي: تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة، ولا يصح على قاعدتهم في الرجوع في المخالفات إلى عليّ وآل بيته، فقد صح عن علي أنها نسخت، ونقل البيهقي عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة، فقال: هي الزنا بعينه.

وقال القرطبي: الروايات كلها متفقة على أن زمن إباحة المتعة لم يطل وأنه حرم، ثم أجمع السلف والخلف على تحريمها إلا من لا يلتفت إليه من الروافض).

وأباح جمهور السلف الصالح نكاح المحصنات من أهل الكتاب، كما جاء في قوله تعالى: (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ) (المائدة: ٥).

وحرّم الرافضة ما أحل الله فمنعوا نكاح الكتابيات

قال ابن تيمية عن أولئك الروافض: (وهؤلاء يحرمون نكاح نسائهم وأكل ذبائحهم، وهذا ليس من أقوال أحد من أئمة المسلمين المشهورين بالفتيا، ولا من أقوال أتباعهم، وهو خطأ مخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم).

٦- الأطعمة والأشربة:

أ- عني أهل السنة بأكل الحلال تقريرًا وتحقيقًا، فأثبتوه في عقائدهم، حتى قال الفضيل بن عياض: (إن لله عبادًا يحيي بهم البلاد والعباد، وهم أصحاب سنة، من كان يعقل ما يدخل جوفه من حله كان في حزب الله تعالى) وقال سهل بن عبد الله التستري: (أصولنا ستة: التمسك بالقرآن، والاقتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق)ووصف شيخ الإسلام الصابوني أهل الحديث أنهم يتواصون بالتعفف في المآكل والمشارب والمنكح والملبس

وقال قوام السنة الأصفهاني: (ومن مذهب أهل السنة التورع في المآكل والمسارب والمناكح)

ب- ومع تحرز أهل السنة في الأطعمة والأشربة وحرصهم على أكل الحلال... إلا أنهم لم يتشددوا في ذلك فلم يحرّموا ما أحل الله تعالى؛ كما وقع فيه بعض أهل البدع، بل كانوا وسطًا بين أهل الفجور والشهوات، وبين أصحاب الرهبانية والتشدد الذين حرّموا ما أحل الله من الطيبات، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلاَلًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِيَ أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ) (المائدة: ٨٧ - ٨٨).

قال شيخ الإسلام: (نهى سبحانه عن تحريم ما أحل من الطيبات، وعن الاعتداء في تناولها، وهو مجاوزة الحد، وقد فسر الاعتداء في الزهد والعبادة بأن يحرموا الحلال ويفعلوا من العبادة ما يضرهم، فيكونوا قد تجاوزوا الحد وأسرفوا، وقيل لا يحملنكم أكل الطيبات على الإسراف وتناول الحرام من أموال الناس، فإن آكل الطيبات والشهوات المعتدي فيها لا بد أن يقع في الحرام لأجل الإسراف في ذلك).

ج- ردّ أهل السنة على الذين حرَّموا ما أحل الله تعالى، فقرروا أن البيع والشراء حلال، وكذا سائر المباحات من أنواع المكاسب والمطاعم، كما ردّوا على ما ادعاه بعضهم من إطباق الحرام وخلو الأرض من الحلال.

ولما غلب على طوائف من المتصوفة تحريم الحلال وترك المكاسب المباحة، قام بالردّ عليهم المشتغلون بعقائد الصوفية الأوائل.

ومن ذلك ما قرره ابن خفيف بقوله: (ومما نعتقده أن الله أباح المكاسب والتجارات والصناعات، وإنما حرّم الله الغش والظلم، وأن من قال بتحريم المكاسب فهو ضال مضل مبتدع، وإنما حرم الله ورسوله الفساد لا الكسب

والتجارة، فإن ذلك على أصل الكتاب والسنة جائز إلى يوم القيامة.

وأن مما نعتقده أن الله لا يأمر بأكل الحلال ثم يعدمهم الوصول إليه من جميع الجهات؛ لأن ما طالبهم به موجود إلى يوم القيامة، والمعتقِد أن الأرض تخلو من الحلال، والناس يتقلبون في الحرام فهو مبتدع ضال، إلا أنه يقلُّ في موضع ويكثر في موضع، لا أنه مفقود من الأرض).

وقال الكلاباذي: (أجمعوا على إباحة المكاسب من الحِرف والتجارات والحرث، وغير ذلك مما أباحته الشريعة عن تيقظ وتثبت وتحرز من الشبهات).

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن رجل نقل عن بعض السلف من الفقهاء أنه قال: أكل الحلال متعذر لا يمكن وجوده في هذا الزمان.

فكان من جوابه: (هذا القائل الذي قال: أكل الحلال معتذر، لا يمكن وجوده في هذا الزمان غالط مخطئ في قوله باتفاق أئمة الإسلام، فإن مثل هذه المقالة كان يقولها بعض أهل البدع، وبعض أهل الفقه الفاسد، وبعض أهل النسك الفاسد، فأنكر الأئمة ذلك، حتى الإمام أحمد في ورعه المشهور كان ينكر مثل هذه المقالة [١٣٦] إلى أن قال: ومثل هذا كان يقوله بعض المنتسبين إلى العلم من أهل العصر، وبناء على هذه الشبهة الفاسدة، وهو أن الحرام قد غلب على الأموال لكثرة الغصوب والعقود الفاسدة ولم يتميَّز الحلال من الحرام.

ووقعت مثل هذه الشبهة عند طائفة من مصنفي الفقهاء، فأفتوا بأن الإنسان لا يتناول إلا مقدار الضرورة، وطائفة لما رأت مثل هذا الحرج سدت باب الورع..).

د - قرر أهل السنة -في عقائدهم- إباحة المكاسب والطيبات، خلافًا لليهود ومن سلك سبيلهم من الرافضة والمعتزلة.

يقول البربهاري: (واعلم أن الشراء والبيع حلال، ما بيع في أسواق المسلمين

حلال، ما بيع على حكم الكتاب والسنة من غير أن يدخله تغيير أو ظلم).

وقال ابن بطة: (ولا تحرم شيئًا مما أحله الله فإن فاعل ذلك مفتر على الله، راد لقوله معتد ظالم، ثم إن الروافض تشبهت باليهود في تحريم ما أحل الله.. وحرّموا الجِرِّي ولحم الجزور).

وقال أبو عمرو الداني: (وأكل الحلال فريضة، لقوله تعالى: (كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ) (المؤمنون: ٥١). وتجنب الشبهات واتقاؤها من كمال الورع، وفي ذلك السلامة من الحرام لقوله ﷺ: (من اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)، والحلال موجود وغير معدوم، قال الله تعالى: (وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (البقرة: ٢٧٥). وقال: (وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) (البقرة: ١٨٨)، والتجارة رزق من رزق الله، وحلال من حلال الله تعالى، ولو كان الحلال معدومًا على ما يزعمه بعض المعتزلة لصار الحرام مباحًا للضرورة).

وقال قوام السنة الأصفهاني: (والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة على حكم الكتاب والسنة).

هـ: قرَّر جمهور أهل السنة أن كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، وأن ما أسكر كثيره فقليله حرام. سواء كان من العنب أو غيره، خلافًا لأهل الكوفة الذين فرّقوا بين ماء العنب وغيره، فلم يحرّموا من غيره القدر المسكر خاصة، وأما القليل الذي لا يسكر فلا يحرم عندهم.

وأظهر الإمام أحمد بن حنبل مذهب أهل الحديث ومخالفة الكوفيين فيما خالفوا فيه السنة، وصنّف كتاب الأشربة، وكان يقرؤه على الناس، لكثرة من يشرب المسكر هناك، حتى كان الرجل يدخل بغداد - مع أنها كانت أعظم مدائن الإسلام - فيقول: هل فيها من يحرم النبيذ؟ -يعني المختلَف فيه - يقولون: لا، إلا أحمد بن

حنبل، كما ذكر ذلك الخلال).

وعقد الإمام البخاري في كتاب الأشربة -بابًا بعنوان: (باب الخمر من العنب وغيره) ومراده الردّ على الكوفيين الذين فرقوا ما بين ماء العنب وغيره... كما قاله ابن المنير.

وجاء هذا التحريم مقررًا في كتب الاعتقاد كما قال أبو عمرو الداني: (وكل شراب من عنب أو زبيب أو تمر أو تين أو عسل أو حنطة أسكر كثيره فقليله حرام، لقوله: حين سئل عن التبع - وهو شراب يصنع من العسل -: (كل شراب أسكر كثيره فهو حرام).

وقال شيخ الإسلام الصابوني: (ويحرّم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة: المتخذ من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة، أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره).

وقال قوام السنة الأصفهاني: (وكل شراب يسكر كثيره فقليله حرام).

٧- الإمامة:

أ- توسّط أهل السنة والجماعة في مسألة نصب الإمام بين الإفراط والتفريط،

فقرروا أن الإمامة واجبة، وأنه يجب على المسلمين نصب خليفة، فجابنوا إفراط الشيعة وغلوهم حيث زعموا أن الإمامة منصب إلهي كالنبوة، حيث جاء في الكافي: (باب أن الإمامة عهد من الله ﷻ معهود من واحد إلى واحد).

كما جانبوا تفريط بعض الخوارج والمعتزلة، حيث قالت النجدات - من الخوارج -: ولا يلزم الناس فرض الإمام، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم).

وزعم الأصم - من المعتزلة - أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام، وزعم هشام الفوطي - من المعتزلة - (أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على

الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام، وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام).

ب- سلك أهل السنة والجماعة المسلك الوسط في باب طاعة الأئمة بين إفراط الخوراج وتفريط المرجئة، كما كشف عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (الطريقة الوسطى التي هي دين الإسلام المحض جهاد من يستحق الجهاد كهؤلاء القوم المسؤول عنهم (التتار)، مع كل أمير وطائفة هي أولى بالإسلام منهم، إذا لم يكن جهادهم إلا كذلك، واجتناب إعانة الطائفة التي يغزو معها على شيء من معاصي الله، بل يطيعهم في طاعة الله، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وهذه طريقة خيار هذه الأمة قديمًا وحديثًا، وهي واجبة على كل مكلف، وهي متوسطة بين طريق الحرورية وأمثالهم ممن يسلك مسلك الورع الفاسد الناشئ عن قلة العلم، وبين طريقة المرجئة وأمثالهم ممن يسلك مسلك طاعة الأمراء مطلقًا وإن لم يكونوا أبرارًا).

ويقول في موطن آخر: (أهل البدع من الخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم يرون قتال أئمة الجور، والخروج عليهم إذا فعلوا ما هو ظلم، أو ما ظنوه هم ظلمًا، ويرون ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآخرون من المرجئة وأهل الفجور قد يرون ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظنًا أن ذلك من باب ترك الفتنة، وهؤلاء يقابلون لأولئك، ولهذا ذكر الأستاذ أبو منصور الماتريدي المصنف في الكلام وأصول الدين من الحنفية الذين وراء النهر ما قابل به المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذكر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سقط في هذا الزمان).

ج- قرر أهل السنة مشروعية الجهاد في سبيل الله تعالى مع أولي الأمر من

المسلمين برّهم وفاجرهم إلى قيام الساعة.

ومن ذلك ما جاء في اعتقاد سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ حين قال: (والجهاد ماض إلى يوم القيامة، والصبر تحت لواء السلطان جائر أو عدل).

وقال الإمام أحمد بن حنبل في اعتقاده: (والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة البر والفاجر لا يترك).

وقال محمد بن أبي زمنين رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومن قول أهل السنة أن الحج والجهاد مع كل برٍّ أو فاجر من السنة والحق، وقد فرض الله الحج فقال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران: ٩٧).

وأعلمنا بفضل الجهاد في غير موضع من كتابه، وقد علم أحوال الولاة الذين لا يقوم الحج والجهاد إلا بهم، فلم يشترط ولم يبين وما كان ربك نسيًا).

وقال قوام السنة الأصفهاني: (والجهاد ماضٍ منذ بعث الله نبيه ﷺ إلى آخر عصابة تقاتل الدجال).

كما قرر ذلك علي بن المديني، والطحاوي، وابن بطة، والبربهاري، والصابوني، وابن قدامة في اللمعة، وابن تيمية وغيرهم.

وجاء هذا التقرير خلافًا للرافضة والخوارج الذين عطّلوا الجهاد في سبيل الله تعالى، وأبطلوا ذروة سنام الإسلام.

فأما الرافضة فقالوا: لا جهاد حتى يخرج الرضا من آل محمد ﷺ، فقد جاء في فروع الكافي عن أبي عبد الله جعفر الصادق قال: (القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير)، وبذلك شابهت الرافضةُ اليهود القائلين: لا جهاد حتى يخرج المسيح الدجال وينزل سيف من السماء.

وأما الخوارج فمجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر، فكيف

يجاهدون معه؟ بل كانوا يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان.

ورحم الله ابن حزم إذ يقول عن تلك الطوائف وأشباههم: (اعلموا - رحمكم الله - أن جميع فرق الضلالة لم يجر الله على أيديهم خيرًا، ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية، ولا رفع للإسلام راية، وما زالوا يسعون في قلب نظام المسلمين، ويفرقون كلمة المؤمنين، ويسلّون السيف على أهل الدين، ويسعون في الأرض مفسدين، أما الخوارج والشيعة فأمرهم في هذا أشهر من أن يتكلف ذكره).

وقد حكى الإمام عبد الله بن حبيب مفاسد ترك الغزو مع أئمة الجور فقال: (سمعت أهل العلم يقولون: لا بأس بالجهاد مع الولاة، وإن لم يضعوا الخُمس موضعه، وإن لم يُوفوا بعهد إن عاهدوا، ولو عملوا ما عملوا، ولو جاز للناس ترك الغزو معهم بسوء حالهم لاستذل الإسلام، وتخيفت أطرافه، واستبيح حريمه، ولعَلى الشرك وأهله).

د- قرر أهل السنة دفع الزكاة إلى الإمام الشرعي، إن كان يصرفها في مصارفها الشرعية.

وقد سئل ابن عمر وسعد بن أبي وقاص وأبو سعيد الخدري - رضي الله عنهم - عن الزكاة أينفذها على ما أمر الله تعالى، أو يدفعها إلى الولاة؟ قال: بل يدفعها إلى الولاة

وقال محمد بن سيرين: (كانت الزكاة من الفاجر وغيره تدفع إلى رسول الله ﷺ وإلى من استعمل، وإلى أبي بكر وإلى من استعمل، وإلى عمر وإلى من استعمل، وإلى عثمان وإلى من استعمله، فلما كان معاوية ومن بعده اختلف الناس، فمنهم من دفعها، ومنهم من تصدّق بها).

قال الإمام مالك: (إذا كان الإمام عدلًا لم يَنْبَغِ للناس أن يتولوا تفرقة زكاتهم، ووجب عليهم دفعها إلى الإمام).

وقال الإمام أحمد: (ودفع الصدقات إليهم جائزة ونافذة، من دفعها إليهم أجزت عنه برًا كان أو فاجرًا).

وقال الإمام أبو زرعة في اعتقاده: (ودفع الصدقات من السوائم إلى أولي الأمر من أئمة المسلمين).

وقال البربهاري: (فإن قسمها فجائز، وإن دفعها إلى الإمام فجائز).

كما قرر ذلك علي بن المديني، وأبو حاتم، وابن بطة، وابن الحنبلي، وغيرهم.

ولما سئل ابن تيمية عما يأخذه ولاة المسلمين من زكاة كان من جوابه: (أما ما يأخذه ولاة المسلمين من العشر وزكاة الماشية والتجارة وغير ذلك فإنه يسقط ذلك عن صاحبه، إذا كان الإمام عادلًا يصرفه في مصارفه الشرعية باتفاق العلماء؛ فإن كان ظالمًا لا يصرفه في مصارفه الشرعية، فينبغي لصاحبه ألا يدفع الزكاة إليه، بل يصرفها هو إلى مستحقها).

وخالف الخوارج ذلك، فزعموا عدم إجزاء الزكاة التي تدفع إلى الأمراء بدعوى أن الأمراء لا يضعونها في مواضعها، وطالبوا بأداء الزكاة إليهم.

كما خالف في ذلك الروافض، حيث أشار ابن الحنبلي إلى تلك المخالفة بقوله: (وإخراج الصدقات واجبة في جميع ما يقع عليه الزكاة، وينبغي أن يسلّمها إلى الإمام، أو يفرّقها على المستحقين، وأن بعض الروافض لا يرون ذلك، وليس من شرائطهم).

٨- الحدود:

قرر أهل السنة حد الرجم - في حق الزاني المحصَن - في عقائدهم كما جاءت بذلك الأدلة الثابتة، خلافًا للحرورية وبعض المعتزلة المنكرين للرجم.

قال الإمام أحمد بن حنبل في اعتقاده: (والرجم حق على من زنا وقد أحصن إذا اعترف أو قامت عليه البينة).

وقال البربهاري: (والرجم حق).

وقال ابن بطال: (أجمع الصحابة وأئمة الأمصار على أن المحصن إذا زنى عامدًا عالمًا مختارًا فعليه الرجم، ودفع ذلك الخوارج وبعض المعتزلة واعتلُّوا بأن الرجم لم يذكر في القرآن، وحكاه ابن العربي عن طائفة من أهل المغرب لقيهم وهم من بقايا الخوارج).

وقال ابن قدامة: (وجوب الرجم على الزاني المحصن رجلًا كان أو امرأة، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، ولا نعلم فيه مخالفًا إلا الخوارج).

نخلص من خلال استقراء هذه الفروع الواردة في كتب الاعتقاد إلى النتائج الآتية:

أولًا: ساق أئمة السلف جملة من الفروع والعبادات في ثنايا مصنفاتهم في العقيدة باعتبار أن دين الله تعالى يشمل الأصول والفروع، والاعتقادات والأعمال، كما جاء في مثل قوله تعالى: (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) (البقرة: ١٧٧).

وكما جاء في مثل حديث عمرو بن عبسة رضي الله عنه حيث سأل رسول الله ﷺ فقال: بأي شيء أرسلك؟ فقال رسول الله: (أرسلني بصلة الأرحام وكسر الأصنام، وأن يوحَّد الله لا يُشرك به شيء).

وإذا كان اسم الدين يشمل العقائد والأعمال، فكذلك اسم الشريعة ينتظم كل ما

شرعه الله من العقائد والأعمال -كما هو اصطلاح غالب أهل الحديث-، كما أن (السنة)، كذلك فتستوعب كل ما سنّ الرسول وما شرعه في العقائد والأعمال.

وإذا تقرر ذلك فلا إشكال في إيراد مسائل الفروع ضمن مصنفات لأهل السنة تسمى (السنة) أو (الشريعة) ونحوهما، وإن كانوا قد يطلقون (السنة) أو (الشريعة). على ما يتعلق بمسائل الاعتقاد فقط.

ثانيًا: يظهر من خلال الفروع الواردة وسطية أهل السنة في باب الفروع، كما كانوا وسطًا في باب الاعتقاد، فسلموا من الإفراط والتفريط، والغلو والجفاء.

يقول شيخ الإسلام - في هذا الصدد -: (وقد تأملتُ ما شاء الله المسائل التي يتباين فيها النزاع نفيًا أو إثباتًا حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء... فوجدت كثيرًا منها يعود الصواب فيه إلى الوسط.. وكذلك هو الأصل المعتمد في المسائل الخبرية العلمية التي تسمى أصول الدين).

ويقول - في موضع أخر -: (الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور في أغلب الناس).

ثالثًا: يتبيّن من خلال النظر في الفروع المذكورة أن الإفراط والتشديد يفضي إلى التفريط والتساهل، وأن تحريم الحلال يؤول إلى ارتكاب الحرام.

كما وضّحه ابن تيمية بقوله: (وهكذا من غلا في الزهد والورع حتى خرج عن الحدّ الشرعي، ينتهي أمره إلى الرغبة الفاسدة وانتهاك المحارم كما قدر رئُي ذلك وجُرِّب).

فالرافضة - مثلًا - حرّمت نكاح المحصنات من أهل الكتاب، فاستحلت الزنا والفواحش باسم المتعة، وقد أشار ابن بطة إلى ذلك بقوله: (ثم إن الروافض تشبهت باليهود في تحريم ما أحل الله، وردّوا على الله قوله.. ولعل الأكثر منهم ممن يحرم هذا

يزني ويشرب الخمر).

كما آل أهل الورع الفاسد - الذين زعموا أن أكل الحلال متعذر - إلى الإباحية، فصار الحلال ما حلَّ بأيديهم والحرام ما حرموا، وسبب ذلك كما بيّنه ابن تيمية بقوله عنهم: (لأنهم ظنوا مثل هذا الظن الفاسد وهو أن الحرام قد طبق الأرض، ورأوا أنه لا بد للإنسان من الطعام والكسوة، فصاروا يتناولون ذلك من حيث أمكنهم، فلينظر العاقل عاقبة ذلك الورع الفاسد، كيف أورث الانحلال من دين الإسلام).

رابعًا: نلحظ من خلال إيراد تلك الفروع ما كان عليه السلف الصالح من تعظيم السنة وتوقيرها، وذلك بإظهارها ونشرها لا سيما عند خفائها واندراسها.

ومن ذلك أن الإمام سفيان الثوري كان يقول: (إذا كنت بالشام فاذكر مناقب عليّ، وإذا كنت بالكوفة فاذكر مناقب أبي بكر وعمر).

وكما مرّ آنفًا أن الإمام أحمد بن حنبل أظهر في بغداد تحريم النبيذ - من غير العنب مما يسكر كثيره - فألف كتاب الأشربة، حتى إن الرجل يدخل بغداد فيقول: هل فيها من يحرم النبيذ؟ فيقولون: لا، إلا أحمد بن حنبل.

ومما يحسن ذكره ها هنا ما سطّره ابن تيمية قائلًا: (وأعظم ما نقمه الناس على بني أمية شيئان: أحدهما: تكلّمهم في عليّ، والثاني: تأخير الصلاة عن وقتها.

ولهذا رُئي عمر بن مرّة الجملي بعد موته، فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي بمحافظتي على الصلوات في مواقيتها، وحبّي عليّ بن أبي طالب، فهذا حافظ على هاتين السنتين حين ظهر خلافهما، فغفر الله له بذلك، وهكذا شأن من تمسّك بالسنة إذا ظهرت البدعة، مثل من تمسك بحبّ الخلفاء الثلاثة حيث يظهر خلاف ذلك وما أشهبه).

خامسًا: يتمثل من خلال الفروع المذكور شدة حرص السلف الصالح على

إظهار مخالفة الكفار والمبتدعة، وأن إظهار مجانبة سبيل الكافرين والمبتدعين أمر مقصود سواء كان في العقائد أو الفروع.

ومن ذلك أن مقالة ابن عباسّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لا أعلم صلاة تنبغي من أحد على أحد إلا على رسول الله ﷺ، إنما قالها لما ظهرت الشيعة وصارت تُظهر الصلاة على عليّ دون غيره - كما سبق إيراده -.

وكان أئمة السلف يذكرون ما يتميزن به في عقائدهم كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (من شأن المصنفين في العقائد المختصرة على مذهب أهل السنة والجماعة أن يذكروا ما يتميّز به أهل السنة عن الكفار والمبتدعين).

فإن كان هؤلاء الأئمة يذكرون تميّزهم في الاعتقاد، فكذلك يذكرون تميّزهم في الفروع عن المخالفين من المبتدعة والكافرين.

لا سيما وأن الأدلة الشرعية تذم عموم الابتداع في الدين سواء كان في العقائد أو غيرها كما حرره الشاطبي.

كما أن ظهور البدع سبب في خفاء السنة وانطماسها، كما في حديث غضيف بن الحارث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بعث إليّ عبد الملك بن مروان فقال: إنا قد جمعنا على رفع الأيدي على المنبر يوم الجمعة، وعلى القصص بعد الصبح والعصر، فقال: أما إنهما أمثل بدعكم عندي ولست بمجيبكم إلى شيء منهما؛ لأن النبي ﷺ قال: (ما أحدث قوم بدعة إلا رفع من السنة مثلها، فتمسك بسنة خير من إحداث بدعة).

قال الحافظ ابن حجر معلقًا على القصة: (وإذا كان هذا جواب هذا الصحابي في أمر له أصل في السنة، فما ظنك بما لا أصل له فيها. فكيف بما يشتمل على ما يخالفها؟).

سادسًا: وكما حذّر السلف من مخالفة الكفار والمبتدعين، حذّروا أيضًا من

أرباب الأقوال الشاذة - كما مرّ بنا في تحريم جمهور السلف للنبيذ خلافًا للكوفيين - حتى قال الإمام الأوزاعي: (من أخذ بقول أهل الكوفة في النبيذ، وبقول أهل مكة في الصرف، وبقول أهل المدينة في الغناء، فقد جمع الشر كله).

وكما قال عبد الله بن المبارك: (لا تأخذوا عن أهل مكة في الصرف شيئًا، ولا عن أهل المدينة في الغناء شيئًا).

وذلك أن أهل الكوفة عرفوا بإباحة النبيذ - من غير العنب مما يسكر كثيره - كما أن أهل مكة أجازوا الصرف، حيث نسب إلى ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أجاز ربا الفضل. كما عرف بعض أهل المدينة بالترخص في الغناء.

فهذه الرخص - كما يقول ابن القيم - (تتبعها حرام، ويوهن الطلب، ويرجع بالمترخص إلى غثاثة الرخص).

سابعًا: نلحظ من خلال النظر في تلك الفروع - المذكورة في كتب الاعتقاد - تفاوتها كمًّا ونوعًا، وتنوعها حسب تباين هذه الكتب زمانًا ومكانًا وحالًا، فمن الفروع ما يكثر إيراده دون غيره، ومن الفروع ما يذكر في مصنف دون مصنف آخر، فهذا التفاوت والتباين حسب الأحوال والملابسات التي تصاحب تأليف هذه المصنفات.

ثامنًا: يبدو - من خلال تتبع الأمثلة المذكورة في الفروع - أن أعظم طوائف المبتدعة انحرافًا في الأصول والاعتقاد هم أعظم انحرافًا في الفروع؛ فالرافضة - مثلًا - أشد ضلالًا من الخوارج والمعتزلة في الاعتقاد، ومن ثم كانت مخالفتهم وشذوذهم في المسائل الفقهية سواء في العبادات أو المعاملات أكثر وأظهر.

تاسعًا: يظهر من خلال بعض الفروع الواردة - ما كان عليه السلف الصالح من ذم الحيل المفضية إلى الحرام وما فيها من المخادعة والاستخفاف بشرع الله تعالى، والصدّ عن سبيل الله تعالى، وشماتة أعداء الإسلام وتسلطهم - كما هو ظاهر في

نكاح التحليل كما يظهر -أيضًا- عناية السلف الصالح بقاعدة سدّ الذرائع علمًا وتحقيقًا.

قال الشاطبي: (سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع).

وقال ابن القيم: (وإذا تدبرتَ الشريعة وجدتها قد أتت بسدّ الذرائع إلى المحرمات، وذلك عكس فتح باب الحيل الموصلة إليها، فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرّمات، وسد الذرائع عكس ذلك، فبين البابين أعظم تناقض، والشارع حرّم الذرائع، وإن لم يقصد بها المحرم، لإفضائها إليه، فكيف إذا قُصِد بها المحرم نفسه؟).

وحذّر ابن القيم من التوثّب على محارم الله تعالى باسم الحيل فقال: (فحقيق بمن اتقى الله وخاف نكاله أن يحذر استحلال محارم الله بأنواع المكر والاحتيال، وأن يعلم أنه لا يخلصه من الله ما أظهره مكرًا وخديعة من الأقوال والأفعال، وأن يعلم أن لله يومًا تنسف فيه الجبال، وتترادف فيه الأهوال، وتشهد فيه الجوارح والأوصال، وتبلى فيه السرائر، ويصير الباطن فيه ظاهرًا، ويحصل ويبدو ما في الصدور، كما يبعثر ويخرج ما في القبور، وتجري أحكام الرب تعالى هنالك على القصود والنيات، كما جرت أحكامه في هذه الدار على ظواهر الأقوال والحركات، يوم تبيض وجوه بما في قلوب أصحابها من النصيحة لله ورسوله وكتابه، وما فيها من البرّ والصدق والإخلاص للكبير المتعال، وتسودُّ وجوه بما في قلوب أصحابها من الخديعة والغش والكذب والمكر والاحتيال، هنالك يعلم المخادعون أنهم لأنفسهم كانوا يخدعون، وبدينهم كانوا يلعبون، وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون)[(١)].

(١) مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة.

(باب ذكر عقيدة الأئمة الأربعة)

اعتقاد الأئمة الأربعة – أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله – هو ما نطق به الكتاب والسنة وما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان وليس بين هؤلاء الأئمة ولله الحمد نزاع في أصول الدين بل هم متفقون على الإيمان بصفات الرب وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الإيمان لا بد فيه من تصديق القلب واللسان، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام من جهمية وغيرهم ممن تأثروا بالفلسفة اليونانية والمذاهب الكلامية.. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ (... ولكن من رحمة الله بعباده أن الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق كالأئمة الأربعة وغيرهم... كانوا ينكرون على أهل الكلام من الجهمية قولهم في القرآن والإيمان وصفات الرب، وكانوا متفقين على ما كان عليه السلف من أن الله يُرى في الآخرة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الإيمان لا بد فيه من تصديق القلب واللسان...)[1]

وقال (إن الأئمة المشهورين كلهم يثبتون الصفات لله تعالى ويقولن: إن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، ويقولون: إن الله يُرى في الآخرة، هذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أهل البيت وغيرهم وهذا مذهب الأئمة المتبوعين مثل مالك بن أنس والثوري والليث بن سعد، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد)[2]

وسُئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن اعتقاد الشافعي فأجاب بقوله (اعتقاد الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واعتقاد السلف الأمة كمالك والثوري والأوزارعي وابن المبارك وأحمد بن

(١) كتاب الإيمان ص٣٥٠-٣٥١ دار الطباعةالمحمدية، تعليق الهراس

(٢)منهاج السنة ٢/ ١٠٦

حنبل وإسحاق بن راهويه هو اعتقاد المشايخ المقتدى بهم كالفضيل بن عياض وأبي سليمان الداراني وسهل بن عبدالله التستري وغيرهم، فإنه ليس بين هؤلاء الأئمة وأمثالهم نزاع في أول الدين وكذلك أبوحنفية رَحِمَهُ اللَّهُ فإن الاعتقاد الثابت عنه في التوحيد والقدر ونحو ذلك موافق لاعتقاد هؤلاء واعتقاد هؤلاء هو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان وهو ما نطق به الكتاب والسنة)[١]

وهذا ما اختاره العلامة صديق حسن خان حيث يقول (فمذهبنا مذهب السلف إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل وهو مذهب أئمة الإسلام كمالك والشافعي والثوري وابن المبارك والإمام أحمد... وغيرهم فإنه ليس بين هؤلاء الأئمة نزاع في أصول الدين وكذلك أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فإن الاعتقاد الثابت عنه موافق لاعتقاد هؤلاء وهو الذي نطق به الكتاب والسنة...)[٢]

*** عقيدة الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ.**

أ – أقوال الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في التوحيد:

أولًا: عقيدته في توحيد الله وبيان التوسل الشرعي وإبطال التوسل البدعي:

قال أبوحنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ (لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به والدعاء المأذون فيه المأمور به ما استفيد من قوله تعالى " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون.. "[٣])[٤]

وقال أبوحنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ (يكره أن يقول الداعي أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك

(١) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٥٦

(٢) قطف الثمر ص٤٧-٤٨

(٣) سورة الأعراف ١٨٠

(٤) الدر المختار من حاشية رد المحتار ٦/ ٣٩٦-٣٩٧

ورسلك وبحق البيت الحرام والمشعر الحرام)[1]

وقال أبوحنيفة (لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به وأكره أن يقول بمعاقد العز من عرشك)[2]

ثانيًا: قوله في إثبات الصفات والرد على الجهمية:

قال (لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة وهو يغضب ويرضى ولا يقال: غضبه عقوبته ورضاه ثوباه، ونصفه كما وصف نفسه أحدٌ لم يلم ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، حيٌّ قادر سميع بصير عالم، يد الله فوق أيديهم ليست كأيدي خلقه ووجهه ليس كوجوه خلقه)[3]

وقال (وله يد ووجه ونفس، كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس وفهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدرته

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص٢٣٤، وإتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٨٥، وشرح الفقه الأكبر للقاري ص١٩٨

(٢) كره الإمام أبوحنيفة ومحمد بن الحسن أن يقول الرجل بدعاءه " اللهم إني أسألك بمعقد العز من عرشك " لعدم وجود النص في الإذن به، وأما أبويوسف فقد جوزه لوقوفه على نص من السنة وفيه أن النبي صلى الله عليه سلم كان من دعائه " اللهم إني أسألك بمعقاد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك".. وهذا الحديث أخرجه البيهقي في كتاب الدعوات الكبيرة كما في البناية ٩/ ٣٨٢ ونصب الراية ٤/ ٢٧٢، وفي إسناده ثلاثة أمور قادحة:

١- عدم سماع داوود بن أبي عاصم لابن مسعود

٢- عبدالملك بن جريج مدلس ويرسل

٣- عمر بن هارون متهم بالكذب من أجل ذلك قال ابن الجوزي كما في البناية ٩/ ٣٨٢ (وهذا حديث موضوع بلا شك وإسناده محبط كما ترى) انظر تهذيب التهذيب ٣/ ١٨٩، ٦/ ٤٠٥، ٧/ ٥٠١، وتقريب ١/ ٥٢٠

(٣) الفقه الأبسط ص٥٦

أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال)[١]

وقال (لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء بل يصفه بما وصف به نفسه ولا يقول فيه برأيه شيئًا تبارك الله وتعالى رب العالمين)[٢]

ولما سئُل عن النزول الإلهي قال (ينزل بلا كيف)[٣]

وقال أبو حنيفة (والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء)[٤]

وقال (وهو يغضب ويرضى ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه)[٥]

وقال (ولا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه ولا يشبه من خلقه لم ينزل ولا يزال بأسمائه وصفاته)[٦]

وقال (وصفاته بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا)[٧]

وقال (لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين)[٨]

وقال (ومن وصف الله تعالى بمعنى من معاني البشر فقد كفر)[٩]

---

(١) الفقه الأكبر ص٣٠٢

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٤٢٧. تحقيق د. التركي، جلاء العينين ص٣٦٨

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث ص٤٢ ط دار السلفية، الأسماء والصفات للبيهقي ص٤٥٦ وسكت عليه الكوثري ،وشرح العقيدة الطحاوية ص٢٤٥، تخريج الألباني وشرح الفقه الأكبر للقاري ص٦٠

(٤) الفقه الأبسط ص٥١

(٥) الفقه الأبسط ص٥٦، وسكت عليه محقق الكتاب الكوثري

(٦) الفقه الأكبر ص٣٠١

(٧) الفقه الأكبر ص٣٠٢

(٨) الفقه الأبسط ص٥٦

(٩) العقيدة الطحاوية بتعليق الألباني ص٢٥

وقال (وصفاته الذاتية والفعلية، أما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته)[١]

وقال (ولم يزل فاعلًا بفعله والفعل صفة في الأزل والفاعل هو الله تعال والفعل صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق)[٢]

وقال (من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر، وكذا من قال إنه على العرش ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض)[٣]

وقال للمرأة التي سألته أين إلهك الذي تعبده قال (إن الله سبحانه وتعالى في السماء دون الأرض، فقال له رجل: أرأيت قول الله تعالى (وهو معكم)[٤] قال: هو كما تكتب للرجل إني معك وأنت غائب عنه)[٥]

وقال كذلك (يد الله فوق أيديهم ليست كأيدي خلقه)[٦]

وقال (إن الله سبحانه وتعالى في السماء دون الأرض فقال له رجل: أرأيت قول الله تعالى (وهو معكم)[٧] قال: هو كما تكتب لرجل إني معك وأنت غائب عنه)[٨]

---

(١) الفقه الأكبر ص٣٠١

(٢) الفقه الأكبر ص٣٠١

(٣) الفقه الأبسط ص٤٦، ونقل نحو هذا اللفظ شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥/ ٤٨، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٣٩، والذهبي في العلو ص١٠١-١٠٢، وابن قدامة في العلو ص١١٦، وابن أبي العز في شرح الطحاوية ص٣٠١

(٤) سورة الحديد ٤

(٥) الأسماء والصفات ص٤٢٩

(٦) الفقه الأبسط ص٥٦

(٧) سورة الحديد ٤

(٨) الأسماء والصفات ٢/ ١٧٠

وقال (قد كان متكلمًا ولم يكن كلم موسى عليه السلام)[١]

وقال (ومتكلمًا بكلامه والكلام صفة في الأزل)[٢]

وقال (يتكلم لا ككلامنا)[٣]

وقال (وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليمًا)[٤] وقد كان الله تعالى متكلمًا ولم يكن كلم موسى عليه السلام)[٥]

وقال (والقرآن كلام الله في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي ﷺ أُنزل)[٦]

وقال (والقرآن غير مخلوق)[٧]

ب – أقوال الإمام لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في القدر:

جاء رجل إلى الإمام أبي حنيفة يجادله في القدر فقال له (أما علمت أن الناظر في القدر كالناظر في عيني الشمس كلما إزداد نظرًا إزداد تحيرًا)[٨]

يقول الإمام أبو حنيفة (وكان الله تعالى عالمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها)[٩]

وقال (يعلم الله تعالى المعدوم في حالة عدنه معدومًا، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده، ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجودًا ويعلم كيف يكون

(١) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٢) الفقه الأكبر ص٣٠١
(٣) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٤) سورة النساء ١٦٤
(٥) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٦) الفقه الأكبر ص٣٠١
(٧) الفقه الأكبر ص٣٠١
(٨) قلائد عقود العيان (ق-٧٧-ب)
(٩) الفقه الأكبر ص٣٠٢، ٣٠٣

فناؤه)[١]

يقول الإمام أبو حنيفة (وقدره في اللوح المحفوظ)[٢]

وقال (ونقر بأن الله تعالى أمر بالقلم أن يكتب فقال القلم، ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة لقوله تعالى (وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر)[٣])[٤]

وقال الإمام أبو حنيفة (ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته)[٥]

ويقول الإمام أبو حنيفة (خلق الله الأشياء لا من شيء)[٦]

وقال (وكان الله تعالى خالقًا قبل أن يخلق)[٧]

وقال (نقر بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلما كان الفاعل مخلوقًا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة)[٨]

وقال (جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره)[٩]

قال الإمام أبو حنيفة (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على

(١) الفقه الأكبر ص٣٠٢، ٣٠٣
(٢) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٣) سورة القمر ٥٢-٥٣
(٤) الوصية مع شرحها ص٢١
(٥) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٦) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٧) الفقه الأكبر ص٣٠٤
(٨) الوصية مع شرحها ص١٤
(٩) الفقه الأكبر ص٣٠٣

الحقيقة والله تعالى خلقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضاه وبعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره)(١)

وقال (خلق الله تعالى الخلق سليمًا من الكفر والإيمان(٢) ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى ونصرته له)(٣)

وقال (وأخرج ذرية آدم من صلبه على صور الذر، فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانًا فهم يولدون على تلك الفطرة، ومن كفر كفر بعد ذلك فقد بدّل وغيّر، ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم)(٤)

وقال (وهو الذي قدّر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، وكتبه في اللوح المحفوظ)(٥)

وقال (لم يجبر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولكن خلقهم أشخاصًا والإيمان والكفر فعل العباد، ويعلم تعالى من يكفر في حال كفره كافرًا، فإذا آمن بعد ذلك فإذا عَلِمه مؤمنًا أحبه من غير أن يتغير علمه)(٦)

ج – أقوال الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في الإيمان:

---

(١) الفقه الأكبر ص٣٠٣
(٢) الصواب: خلق الله تعالى الخلق على فطرة الإسلام كما سيبينه أبو حنيفة في قوله الآتي
(٣) الفقه الأكبر ص٣٠٢-٣٠٣
(٤) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٥) الفقه الأكبر ص٣٠٢
(٦) الفقه الأكبر ص٣٠٣

قال (الإيمان هو الإقرار والتصديق)[١]

وقال (الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان والإقرار وحده لا يكون إيمانًا)[٢] ونقلها الطحاوي عن أبي حنيفة وصاحبيه[٣]

وقال أبو حنيفة (والإيمان لا يزيد ولا ينقص)[٤]. قلت: قوله في عدم زيادة الإيمان ونقصانه وقوله في مسمى الإيمان وأنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وأن العمل خارج عن حقيقة الإيمان.

قوله هذا هو الفارق بين عقيدة الإمام أبي حنيفة في الإيمان وبين عقيدة سائر أئمة الإسلام مالك والشافعي وأحمد وإسحاق والبخاري وغيرهم والحق معهم، وقول أبي حنيفة مجانب للصواب وهو مأجور في الحالين، وقد ذكر ابن عبدالبر وابن أبي العز ما يشعر أن أبا حنيفة رجع عن قوله والله أعلم[٥]

د – قول الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

قال الإمام أبو حنيفة (ولا نذكر أحدًا من صحابة الرسول ﷺ إلا بخير)[٦]

وقال (ولا نتبرأ من أحد من أصحاب الرسول ﷺ، ولا نوالي أحدًا دون أحد)[٧]

ويقول (مقام أحدهم مع رسول الله ﷺ ساعة واحدة خير من عمل أحدنا جميع عمره وإن طال)[٨]

---

(١) الفقه الأكبر ص٣٠٤

(٢) كتاب الوصية مع شرحها ص٢

(٣) الطحاوية وشرحها ص٣٦٠

(٤) كتاب الوصية مع شرحها ص٣

(٥) التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢٤٧، شرح العقيدة الطحاوية ص٣٩٥

(٦) الفقه الأكبر ص٣٠٤

(٧) الفقه الأبسط ص٤٠

(٨) مناقب أبي حنيفة للمكي ص٧٦

وقال (نقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد ﷺ: أبوبكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين)[١]

وقال (أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ: أبوبكر وعمر وعثمان وعلي، ثم نكف عن جميع أصحاب رسول الله ﷺ إلا بذكر جميل)[٢].

هـ - نهيه عن الكلام والخصومات في الدين:

قال الإمام أبو حنيفة (أصحاب الأهواء في البصرة كثير، ودخلتها عشرين مرة ونيفًا وربما أقمت بها سنة أو أكثر أو أقل ظانًا عِلْم الكلام أجل العلوم)[٣]

وقال (كنت أنظر في الكلام حتى بلغت مبلغًا يشار إليّ فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان فجآءتني امرأة فقالت: رجل له امرأة أمة أراد أن يطلقها للسنة كم يطلقها؟

فلم أرد أقول فأمرتها أن تسأل حمادًا ثم ترجع فتخبرني فسألت حمادًا فقال: يطلقها وهي طاهر من الحيض والجماع تطليقه ثم يتركها حتى تحيض حيضتين فإذا اغتسلت فقد حلّت للأزواج، فرجعت فأخبرني فقلت: لا حاجة لي في الكلام وأخذت نعلي فجلست إلى حماد)[٤]

وقال (لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا ينفعهم في الكلام)[٥]

وسأله رجل وقال: ما تقول فيما أحدثه الناس في الكلام في الأعراض والأجسام،

---

(١) الوصية مع شرحها ص١٤
(٢) كما في النور اللامع مع (ق١٩٩-ب) عنه
(٣) مناقب أبي حنيفة للكردي ص١٣٧
(٤) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٣٣
(٥) ذم الكلام للهروي ص٢٨-٣١

فقال (مقالات الفلاسفة عليك بالأثر وطريق السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة)[١]

قال حماد ابن أبي حنيفة (دخل علي أبي رَحِمَهُ اللَّهُ يومًا وعندي جماعة من أصحاب الكلام ونحن نتناظر في باب، قد علت أصواتنا فلما سمعت حسَّه في الدار خرجت إليه فقال لي يا حماد من عندك؟ قلت، فلان وفلان وفلان، سَّميت من كان عندي وقال: وفيم أنتم؟ قلت: في باب كذا وكذا، فقال لي: يا حماد دع الكلام – قال: ولم أعهد أبي صاحب تخليط ولا ممن يأمر بالشيء ثم ينهى عنه. فقلت له: يا أبت ألست كنت تأمرني به، قال: بلى يا بني وأنا اليوم أنهاك عنه، قلت: ولم ذاك، فقال: يا بني إن هؤلاء المختلفين في أبواب من الكلام ممن ترى كانوا على قول واحد ودين واحد حتى نزغ الشيطان بينهم فألقى بينهم العداوة والاختلاف فتابينوا...)[٢]

وقال أبو حنيفة لأبي يوسف (إيّاك أن تكلم العامة في أصول الدين من الكلام فإنهم يقلدونك فيشتغلون بذلك)[٣]

هذه طائفة من أقواله رَحِمَهُ اللَّهُ وما يعتقده في مسائل أصول الدين وموقفه من الكلام والمتكلمين.

*** عقيدة الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ**

أ – قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في التوحيد

اخرج الهروي عن الشافعي قال: سئل مالك عن الكلام والتوحيد، فقال مالك (محال أن يظن النبي ﷺ، انه علم أمته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي صله الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله)[٤] فما

---

(١) ذم الكلام للهروي (١٩٤/ ب)

(٢) مناقب أبي حنيفة للمكي ص١٨٣-١٨٤

(٣) مناقب أبي حنيفة للمكي ص٣٧٣

(٤) أخرجه البخاري كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة (٣/ ٢٦٣) ح (١٣٩٩)، ومسلم =

عصم به المال والدم حقيقة التوحيد)[١]

وأخرج الدارقطني عن الوليد بن مسلم قال (سألت مالكًا والثوري والأوزاعي والليث بن سعد عن الأخبار في الصفات فقالوا أمروها فجاءت)[٢]

وقال ابن عبدالبر (سئُل أيُرى الله يوم القيامة؟ فقال: نعم يقول الله عزوجل (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة)[٣]. وقال لقوم آخرين (كلاّ إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون)[٤])[٥]

وأورد القاضي عياض في ترتيب المدارك[٦] عن ابن نافع[٧] وأشهب[٨] قالا:

=

كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله محمد رسول الله (١/ ٥١) ح (٣٢٤)، والنسائي كتاب الزكاة باب مانع الزكاة (٥/ ١٤) ح (٢٤٤٣)، جميعهم من طريق عبيدا لله بن عبيد اللجن عتبة بن مسعود عن أبى هريرة أخرجه أبو داود كتاب الجهاد باب على ما يقاتل المشركون (٣/ ١٠١) ح (٢٦٤٠)من طريق أبى صالح عن أبي هريرة

(١) ذم الكلام (ق-٢١٠)

(٢) أخرج هذا الأثر الدارقطني في الصفات ص٧٥، والآجري في الشريعة ص٣١٤ والبيهقي في الاعتقاد ص١١٨، وابن عبدالبر في التمهيد ٧/ ١٤٩

(٣) سورة القيامة ٢٢

(٤) سورة المطففين ١٥

(٥) الانتقاء ص٣٦

(٦) ٢/ ٤٢

(٧) الذي يروي عن الإمام مالك باسم ابن نافع رجلان، أما الأول فهو عبدالله بن نافع بن ثابت الزبيري أبوبكر المدني قال عنه ابن حجر (صدوق مات سنة ٢١٦هـ) وأما الثاني فهو عبدالله بن نافع بن أبي نافع المخزومي مولاهم أبو محمد المدني قال عنه ابن حجر (ثقة صحيح الكتاب في حفظه لينّ مات سنة ٢٠٦هـ وقيل بعدها)

(٨) هو أشهب بن عبدالعزيز بن داوود القيسي أبو عمر المصري قال عنه ابن حجر (ثقة فقيه مات سنة ٢٠٤هـ) تقريب التهذيب ١/ ٨٠، وانظر ترجمته في تهذيب التهذيب ١/ ٣٥

وأحدهم يزيد على الآخر يا أبا عبدالله (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة) ينظرون إلى الله؟ قال: نعم بأعينهم هاتين، فقلت له: فإن قومًا يقولون لا ينظر إلى الله، إن ناظرة بمعنى منتظرة إلى الثواب قال: كذبوا بل ينظر إلى الله أما سمعت قول موسى عليه السلام (رب أرني أنظر إليك)[1] أفترى موسى سأل ربه محالًا؟ فقال (لن تراني)[2] أي في الدنيا لأنها دار فناء، ولا ينظر ما يبقى بما يفنى، فإذا صاروا إلى دار البقاء نظروا بما يبقى وقال الله (كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون)[3]

وأخرج أبونعيم عن جعفر بن عبدالله قال (كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبدالله، الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ فما وجد[4] مالك من شيء ما وجد من مسألته، فنظر إلى الأرض وجعل ينكت في يده حتى علاه الرحضاء – يعني العرق– ثم رأسه ورمى العود وقال (الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وأظنك صاحب بدعة وأمر به فأخرج)[5]

وأخرج أبونعيم عن يحيي بن الربيع قال (كنت عند مالك بن أنس ودخل عليه

---

(١) سورة الأعراف ١٤٣

(٢) سورة الأعراف ١٤٣

(٣) سورة المطففين ١٥

(٤) جاء في لسان العرب ٣/ ٤٤٦ (وجد عليه في الغضب يجد ويجدّ وجدًا مَوْجِدَة ووجدانًا وفي حديث الإيمان أني سائلك فلا تجد عليّ، أي لا تغضب من سؤالي)

(٥) الحلية ٦/ ٣٢٥، ٣٢٦ - وأخرجه أيضًا الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص١٧-١٨، من طريق جعفر بن عبدالله عن مالك وابن عبدالبر في التمهيد ٧/ ١٥١ من طريق عبدالله بن نافع عن مالك والبيهقي في الأسماء والصفات ص٤٠٨ من طريق عبدالله بن وهب عن مالك قال الحافظ بن حجر في الفتح ١٣/ ٤٠٦ – ٤٠٧ إسناده جيد وصححه الذهبي في العلو ص١٠٣.

رجل فقال يا أبا عبدالله، ما تقول فيمن يقول القرآن مخلوق؟ فقال مالك: زنديق[١] فاقتلوه، فقال: يا أبا عبدالله إنما أحكي كلامًا سمعته، فقال: لم أسمعه من أحد إنما سمعته منك، وعظم هذا القول)[٢]

وأخرج ابن عبدالبر عن عبدالله بن نافع قال (كان مالك بن أنس يقول من قال القرآن مخلوق يوجع ضربًا ويحبس حتى يتوب)[٣]

وأخرج أبو داوود عن عبدالله بن نافع قال (قال مالك: الله في السماء وعلمه في كل مكان)[٤].

ب – قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في القدر:

أخرج أبونعيم عن ابن وهب[٥] قال (سمعت مالكًا يقول لرجل: سألتني أمس عن القدر؟ قال: نعم، قال: إن الله تعالى يقول (ولو شئنا لآتينا كل نفسٍ هُداها ولكن حق

---

(١) الزنديق: كلمة معربة عن الفارسية استعملها المسلمون أولا في الدلالة على القائلين بالأصلين النور والظلمة على مذهب المانوية وغيرهم ثم اتسع معناها عندهم فشمل الدهريين والملحدين وسائر أصحاب المعتقدات الضالة بل أطلق على المتشككين وكل متحرر عن أحكام الدين فكرًا وعملا. انظر الموسوعة المُيسرة١/ ٩٢٩، وتاريخ الإلحاد لعبدالرحمن بدوي ص١٤-٣٢

(٢) الحلية ٦/ ٣٢٥ واخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ٢٤٩، من طريق أبي محمد يحيى بن خلف عن مالك، وأورده القاضي عياض في ترتيب المدارك ٢/ ٤٤

(٣) الانتقاء ص٣٥

(٤) رواه أبو داوود في مسائل الإمام أحمد ص٢٦٣، وأخرجه عبدالله بن أحمد في السنة ص١١ الطبعة القديمة، وابن عبدالبر في التمهيد ٧/ ١٣٨

(٥) هو عبدالله بن وهب القرشي مولاهم المصري قال عنه ابن حجر (الفقيه ثقة حافظ عابد مات سنة١٩٧ هـ) تقريب التهذيب ١/ ٤٦٠

القول مني لأملأن جهنم من الجِنة والناس أجمعين)[١] فلا بد أن يكون ما قال الله تعالى)[٢]

وقال القاضي عياض (سئُل الإمام مالك عن القدرية: مَن هم؟ قال: ما خلق المعاصي، وسئُل كذلك عن القدرية؟ قال: هم الذين يقولون إن الاستطاعة إليهم إن شاءوا أطاعوا وإن شاءوا عصوا)[٣]

وأخرج ابن أبي عاصم عن سعيد بن عبدالجبار قال (سمعت مالك بن أنس يقول: رأيي فيهم أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا – يعني القدرية –)[٤]

وقال ابن عبدالبر (قال مالك: ما رأيت أحدًا من أهل القدر إلا أهل سخافة وطيش وخفة)[٥]

وأخرج ابن أبي عاصم عن مروان بن محمد الطاطري، قال (سمعت مالك بن أنس يسأل عن تزويج القدري؟ فقرأ (ولعبد مؤمن خيرٌ من مُشرك)[٦]...)[٧]

وقال القاضي عياض (قال مالك: لا تجوز شهادة القدري الذي يدعو[٨] ولا الخارجي ولا الرافضي)[٩]

وقال القاضي عياض (سُئل مالك عن أهل القدر أنكف عن كلامهم؟ قال: نعم

---

(١) سورة السجدة ١٣

(٢) الحلية ٦/ ٣٢٦

(٣) ترتيب المدارك ٢/ ٤٨، وانظر أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٧٠١

(٤) السنة لابن أبي عاصم ١/ ٨٧-٨٨، وأخرجه أيضًا أبونعيم في الحلية ٦/ ٣٢٦

(٥) الانتقاء ص٣٤

(٦) سورة البقرة ٢٢١

(٧) السنة لابن أبي عاصم ١/ ٨٨، الحلية ٦/ ٣٢٦

(٨) يدعو إلى بدعته

(٩) ترتيب المدارك ٢/ ٤٧

إذا كان بما هو عليه، وفي رواية أخرى قال: لا يصلي خلفهم ولا يقبل عنهم الحديث وإن وافيتموهم في ثغر فأخرجوهم منه)[١]

ج – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان:

أخرج ابن عبدالبر عن عبدالرزاق بن همام قال (سمعت ابن جريج[٢] وسفيان والثوري ومعمر بن راشد وسفيان بن عيينه ومالك بن أنس يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[٣]

وأخرج أبونعيم عن عبدالله بن نافع قال (كان مالك بن أنس يقول: الإيمان قول وعمل)[٤]

وأخرج ابن عبدالبر عن أشهب بن عبدالعزيز قال (قال مالك: فقام الناس يصلون نحو بيت المقدس ستة عشر شهرًا، ثم أُمروا بالبيت الحرام فقال الله تعالى (وما كانَ الله لِيُضيع إيمانكم)[٥] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، قال مالك: وإني لأذكر بهذه قول المرجئة: إن الصلاة ليست من الإيمان)[٦]

د – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الصحابة:

أخرج أبونعيم عن عبدالله العنبري[٧] قال (قال مالك بن أنس: من تَنَقَّصَ أحدًا من

---

(١) ترتيب المدارك ٢/ ٤٧

(٢) هو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج الرومي الأموي مولاهم المكي. قال عنه الذهبي (الإمام الحافظ فقيه الحرم أبو الوليد) مات سنة ١٥٠هـ تذكرة الحفاظ ١/ ١٦٩، وانظر ترجمته في تاريخ بغداد ١٠/ ٤٠٠

(٣) الانتقاء ص٣٤

(٤) الحلية ٦/ ٣٢٧

(٥) سورة البقرة ١٤٣

(٦) الانتقاء ص٣٤

(٧) هو عبدالله بن سوار بن عبدالله العنبري البصري القاضي، قال عنه ابن حجر (ثقة مات =

أصحاب رسول الله ﷺ، أو كان في قلبه عليهم غِل، فليس له حق في فيء المسلمين، ثم تلا قوله تعالى (والذينَ جاءوُا من بعدِهِم يَقولون رَبَّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قُلوبنا غِلًا)[١]. فمن تنقصهم أو كان في قلبه عليهم غِل، فليس له في الفيء حق)[٢]

وأخرج أبو نعيم عن رجل من ولد الزبير[٣] قال (كنا عند مالك فذكروا رجلًا يَتَنقَّص أصحاب رسول الله ﷺ، فقرأ مالك هذه الآية (مُحمدٌ رسوُل الله والذين معهُ أشداء – حتى بلغ – يُعجب الزُّراع ليغيظ بهم الكفار)[٤]. فقال مالك (من أصبح في قلبه غيظ على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ فقد أصابته الآية)[٥]

وأورد القاضي عياض عن أشهب بن عبدالعزيز قال (كنا عند مالك إذ وقف عليه رجل من العلويين وكانوا يقبلون على مجلسه فناداه: يا أبا عبدالله فأشرف له مالك، ولم يكن إذا ناداه أحد يجيبه أكثر من أن يشرف برأسه، فقال له الطالبي: إني أريد أن أجعلك حجة فيما بيني وبين الله، إذا قدمت عليه فسألني، قلت له: مالك قال لي. فقال له: قُل. فقال: من خير الناس بعد رسول الله ﷺ؟. قال: أبوبكر، قال العلوي: ثم مَن؟ قال مالك: ثم عمر. قال العلوي: ثم مَن؟ قال: الخليفة المقتول ظلمًا، عثمان.

=

سنة٢٢٨هـ) وقيل غير ذلك. تقريب التهذيب ١/ ٤٢١، وتهذيب التهذيب ٥/ ٢٤٨

(١) سورة الحشر ١٠

(٢) الحلية ٦/ ٣٢٧

(٣) الذي تتلمذ على مالك وسمع منه من ولد الزبير بن العوام هو عبدالله بن نافع بن ثابت بت عبدالله بن الزبير بن العوام، وقد تقدم التعريف به، ومصعب بن عبدالله بن مصعب، وسيأتي التعريف به.

(٤) سورة الفتح ٢٩

(٥) الحلية ٦/ ٣٢٧

قال العلوي: والله لا أجالسك أبدًا. قال له مالك: فالخيار لك)[١]

هـ - نهيه رَحِمَهُ اللهُ عن الكلام والخصومات في الدين:

أخرج ابن عبدالبر عن مصعب بن عبدالله الزبيري[٢] قال (كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا يحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في دين الله وفي الله عزوجل فالسكوت أَحَبُّ إليَّ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل)[٣]

وأخرج أبو نعيم عن عبدالله بن نافع قال (سمعت مالكًا يقول: لو أن رجلًا ركب الكبائر كلها بعدَ ألا يشرك بالله ثم تخلّى من هذه الأهواء والبدع – وذكر كلامًا – دخل الجنة)[٤]

وأخرج الهروي عن إسحاق بن عيسى[٥] قال (قال مالك: من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب غريب الحديث كذب)[٦]

وأخرج الخطيب أن إسحاق بن عيسى قال (سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال في الدين ويقول: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أرادنا أن نرد ما جاء به جبريل إلى

(١) ترتيب المدارك ٢/ ٤٤-٤٥

(٢) هو مصعب بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزبير ابن العوام الأسدي المدني نزيل بغداد قال عنه ابن حجر (صدوق عالم بالنسب مات سنة ٢٣٦هـ) تقريب التهذيب ٢/ ٢٥٢، وانظر ترجمته في تهذيب التهذيب ١٠/ ١٦٢

(٣) جامع بيان العلم وفضله ص٤١٥، ط/ دار الكتب الإسلامية

(٤) الحلية ٦/ ٣٢٥

(٥) هو إسحاق بن عيسى بن نجيح البغدادي قال عنه ابن حجر (صدوق مات سنة ٢١٤هـ) تقريب التهذيب ١/ ٦٠، انظر ترجمته في تهذيب التهذيب ١/ ٢٤٥

(٦) ذم الكلام (ق–١٧٣ – أ)

النبي ﷺ)[١]

وأخرج الهروي عن عبدالرحمن بن مهدي قال (دخلت على مالك وعنده رجل يسأله فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ولعن الله عمرو بن عبيد فإنه ابتدع هذه البدعة من الكلام، ولو كان الكلام علمًا لتكلَّم فيه الصحابة والتابعون كما تلكموا في الأحكام والشرائع)[٢]

وأخرج الهروي عن أشهب بن عبدالعزيز قال (سمعت مالكًا يقول: إيّاكم والبدع، قيل يا أبا عبدالله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعِلْمه وقدرته ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان)[٣]

وأخرج أبو نعيم عن الشافعي قال (كان مالك بن أنس إذا جاءه بعض أهل الأهواء قال: أما إني على بيّنة من ربي وديني وأما أنت فشاكٌّ فاذهب إلى شاكٍّ فخاصمه)[٤]

وروى ابن عبدالبر عن محمد بن أحمد بن خويز منداد الخلاف: قال مالك لا تجوز الإجارات من كتابه الأهواء والبدع والتنجيم وذكر كتبًا ثم قال: وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم وتفسخ إجازة في ذلك)[٥]

فهذه لمحات من موقف الإمام مالك وأقواله في التوحيد والصحابة والإيمان وعِلم

---

(١) شرف أصحاب الحديث ص٥

(٢) ذم الكلام (ق١٧٣ –ب)

(٣) ذم الكلام (ق١٧٣ – أ)

(٤) الحلية ٦/ ٣٢٤

(٥) جامع بيان العلم وفضله ص٤١٦، ٤١٧ ط / دار الكتب الإسلامية

الكلام وغيره.

* **عقيدة الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ.

أ- قوله رَحِمَهُ اللَّهُ **في التوحيد**

أخرج البيهقي عن الربيع بن سليمان قال (قال الشافعي: من حلف بالله أو باسم من أسمائه فحنث فعليه الكفارة، ومن حلف بشيء غير الله مثل أن يقول الرجل والكعبة وأبي وكذا وكذا ما كان، فحنث فلا كفارة عليه ويمين، ومثل ذلك قوله لعمري.. لا كفارة عليه ويمين بغير الله فهي مكروهة منهي عنها من قبل الرسول ﷺ (إن الله عَزَّ وَجَلَّ نهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفًا فليحلف بالله أو ليسكت)[١]...)[٢]

وعلل الشافعي ذلك بأن أسماء الله غير مخلوقة، فمن حلف باسم الله فحنث فعليه الكفارة)[٣]

وأورد ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية عن الشافعي أنه قال (القول في السُّنة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما الإقرار بشادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يَقرُب من خلقه كيف شاء وأن الله تعالى ينزل إلى

---

(١) أخرجه البخاري – كتاب الإيمان والنذور، باب لا تحلفوا بآبائكم ١١/ ٥٣٠، ومسلم كتاب الإيمان باب النهي عن الحلف بغير الله ٣/ ١٢٦٦، ح١٦٤٦

(٢) مناقب الشافعي ١/ ٤٠٥

(٣) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي ص١٩٣، وأبونعيم في الحلية ٩/ ١١٢-١١٣، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ٢٨، وفي الأسماء والصفات ص٢٥٥-٢٥٦، وذكره البغوي في شرح السنة ١/ ١٨٨، وانظر العلو ص١٢١، ومختصره ص٧٧

السماء الدنيا كيف شاء)[١]

وأورد الذهبي عن المزني قال (قلت: إن كان أحد يخرج ما في ضميري وما تعلق به خاطري من أمر التوحيد فالشافعي، فصرت إليه وهو في مسجد مصر، فلما جثوتُ بين يديه قلت: هجس في ضميري مسألة في التوحيد فعلمت أن أحدًا لا يعلم علمك فما الذي عندك؟ فغضب ثم قال: أتدي أين أنت؟ قلت نعم. قال: هذا الموضع الذي أغرق الله فيه فرعون، أَبَلغَك أن رسول الله ﷺ أمر بالسؤال عن ذلك؟ قلت: لا قال: هل تكلم فيه الصحابة؟ قلت: لا، قال: ندري كم نجمًا في السماء؟ قلت: لا، قال: فكوكب منها تعرف جنسه، طلوعه، أفوله، ممَ خُلق؟ قلت: لا، قال: فشيء تراه يعينك من الخلق لست تعرفه تتكلم في علم خالقَه؟ ثم سألني عن مسألة في الوضوء فأخطأت فيها ففرعها على أربعة أوجه فلم أصب في شيء منه فقال: شيء تحتاج إليه في اليوم خمس مرات تدع علمه وتتكلف علم الخالق إذ هجس في ضميرك ذلك فارجع إلى قول الله تعالى (وإلهُكُم إلهٌ واحدٌ لا إله إلا هو الرحمن الرحيم. إنَّ في خلق السموات والأرض)[٢]. فاستدل بالمخلوق على الخالق ولا تتكلف على ما لم يبلغه عقلك)[٣]

وأخرج ابن عبدالبر عن يونس بن عبدالأعلى[٤] قال (سمعت الشافعي يقول: إذا

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٦٥، إثبات العلو ص١٢٤، وانظر مجموع الفتاوى ٤/ ١٨١-١٨٣، والعلو للذهبي ص١٢٠، ومختصره للألباني ص١٧٦

(٢) سورة البقرة ١٦٣-١٦٤

(٣) سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣١

(٤) هو ينس بن ميسرة الصدفي قال عنه ابن حجر (ثقة من صغار العاشرة مات سنة ٢٦٤هـ) تقريب التهذيب ٢/ ٣٨٥، وانظر ترجمته في ذرات الذهب ٢/ ١٤٩، وطبقات الشافعية لابن هداية الله ص٢٨

سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الشيء غير الشيء فاشهد عليه بالزندقة)[١]

وقال الشافعي في كتابه الرسالة (والحمد لله.. الذي هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصفه به خلقه)[٢]

وأورد الذهبي في السير عن الشافعي أن قال (نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السُّنة وننفي التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال (ليس كَمِثْلِه شيء)[٣]..)[٤]

وأخرج ابن عبدالبر عن الربيع بن سليمان قال (سمعت الشافعي يقول في قول الله ﷻ (كلاّ إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجُوبون)[٥]. أعلمنا بذلك أن ثم قومًا غير مجموبين ينظرون إليه لا يضامون في رؤيته)[٦]

وأخرج اللالكائي عن الربيع بن سليمان قال (حضرت محمد بن إدريس الشافعي جاءته رقعة من الصعيد فيها: ما تقول في قوله تعال (كلاّ إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجُوبون) قال الشافعي: فلما حجبوا هؤلاء في السخط كان هذا دليلًا على أنه يرونه في الرضا. قال الربيع: قلت: يا أبا عبدالله وبه تقول؟ قال: نعم به أدين الله)[٧]

وأخرج ابن عبد البر عن الجارودي[٨] قال (ذكر عند الشافعي إبراهيم بن

(١)الانتقاء ص٧٩، ومجموع الفتاوى ٦/ ١٧٨
(٢) الرسالة ص٧ – ٨
(٣) سورة الشورى ١١
(٤) السير ٢٠/ ٣٤١
(٥) سورة المطففين ١٥
(٦) الانتقاء ص٧٩
(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٥٠٦
(٨) لعله موسى بن أبي الجارود قال عنه النووي (أحد أصحاب الشافعي والآخذين عنه =

إسماعيل بن عليه[١] فقال: أنا مخالف له في كل شيء وفي قول لا إله إلا الله لست أقول كما يقول أنا أقول: لا إله إلا الله الذي كلّم موسى عليه السلام تكليمًا من وراء حجاب وذاك يقول لا إله إلا الله الذي خلق كلامًا اسمعه موسى من وراء حجاب)[٢]

وأخرج اللالكائي عن الربيع بن سليمان، قال الشافعي (من قال القرآن مخلوق فهو كافر)[٣]

وأخرج البيهقي عن أبي محمد الزبيري قال (قال رجل للشافعي أخبرني عن القرآن خالق هو؟ قال الشافعي: اللهم لا. قال: فمخلوق؟ قال الشافعي: اللهم لا. قال: فغير مخلوق؟ قال الشافعي: اللهم نعم. قال: فما الدليل على انه غير مخلوق؟ فرفع الشافعي رأسه وقال: تُقر بأن القرآن كلام الله، قال: نعم. قال الشافعي: سبقت في هذه الكلمة قال الله تعالى ذكره (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[٤]، (وكَلَّم الله موسى تكلما)[٥]. قال الشافعي: فتقر الله بأن الله كان وكان وكلامه؟ أو كان الله ولم يكن كلامه؟ فقال الرجل: بل كان الله وكان كلامه. قال: فتبسّم الشافعي وقال: يا كوفيون إنكم لتأتوني بعظيم من القول إذا كنتم تقرون بأن الله

=

الرواة عنه)، وقال ابن وهبة الله (كان يفتي بمكة على مذهب الشافعي ولا يعلم تاريخ وفاته)، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٢٠، وطبقات الشافعة لابن هداية الله ص٢٩

(١) هو إبراهيم بن إسماعيل بن علية قال عنه الذهبي (جهمي هالك كان يناظر ويقول بخلق القرآن مات سنة ٢١٨هـ) ميزان الاعتدال ١/ ٢٠، وانظر ترجمته في لسان الميزان ١/ ٣٤-٣٥

(٢) الانتقاء ص٧٩، والقصة ذكرها الحافظ في مناقب الشافعي للبيهقي، اللسان ١/ ٣٥

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ٢٥٢

(٤) سورة التوبة ٦

(٥) سورة النساء ١٦٤

كان قبل القبل وكان كلامه فمن أين لكم الكلام: إن الكلام الله، أو سوى الله، أو غير الله، أو دون الله؟ قال: فسكت الرجل وخرج)[1]

وقد جزء الاعتقاد المنسوب للشافعي – من رواية أبي طالب العشاري[2] ما نصّه قال: وقد سُئل عن صفات الله ﷻ وما ينبغي أن يؤمن به، فقال (لله تبارك وتعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وخبر بها نبيه ﷺ، أمته لا يسع[3] أحدًا من خلق الله ﷻ قامت لديه[4] الحجة إن القرآن نزل به وصحيح عنده[5] قول النبي ﷺ، فيما روى عنده العدل خلافه[6] فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر بالله[7] ﷻ، فأما قبل ثبوت الحجة عليه من جهة الخبر فمعذور بالجهل لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالدراية[8] والفكر ونحو ذلك أخبار الله ﷻ أنه سميع وأن له يدين بقوله ﷻ (بل يداه

---

(١) مناقب الشافعي ١/ ٤٠٧-٤٠٨

(٢) هو محمد بن علي العشاري شيخ صدوق معروف وقد تفرد برواية هذا الجزء وهو مما أدخل عليه فحدّث به بسلامة باطن قاله الذهبي في الميزان ٣/ ٦٥٦، لكن اعتمد فير واحد من السلف ما هو مثبت في هذه العقيدة كالموفق ابن قدامة في كتاب صفة العلو ص١٢٤، وابن أبي يعلى في الطبقات ١/ ٢٨٣، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٦٥، والذهبي نفسه في السير ١٠/ ٧٩، ثم إن هذه الرسالة التي سأنقلها بنصها قد قرئت على الإمام الحافظ ابن نصر الدمشقي ونقلها جميعها ابن أبي يعلى في الطبقات وسأثبت الفروق بينهما.

(٣) في الطبقات (لا يسمع)

(٤) في الطبقات (عليه)

(٥) في الطبقات (عنه بقوله)

(٦) في الطبقات (سقطت كلمة خلافة)

(٧) في الطبقات (فهو بالله كافر)

(٨) في الطبقات (ولا بالرواية)

مبسوطتان)[١] وأن له يمينًا بقوله ﷻ (والسموات مطويات بيمينه)[٢]، وإن له وجهًا بقوله ﷻ (كل شيء هالك إلا وجهه)[٣]، وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[٤] وأن له قدمًا بقوله ﷺ (حتى يضع الرب ﷻ فيها قدمه)[٥] يعني جهنم لقوله ﷺ، للذي قتل في سبيل الله ﷻ أنه (لقي الله ﷻ وهو يضحك إليه)[٦] وأنه يهبط كل ليلة إلى السماء الدنيا بخبر رسول الله ﷺ، بذلك وأنه ليس بأعور لقول النبي ﷺ إذ ذكر الدجال فقال (إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور)[٧] وإن المؤمنين يرون ربهم ﷻ يوم القيامة بأبصارهم كما يرون القمر ليلة البدر وأنه له إصبعًا بقوله ﷺ (ما من قلب إلا هو بين أصبعين من أصابع الرحمن ﷻ)[٨] ....

(١) سورة المائدة ٦٤

(٢) سورة الزمر ٦٧

(٣) سورة القصص ٨٨

(٤) سورة الرحمن ٢٧

(٥) أخرجه البخاري كتاب التفسير باب (وتقول هل من مزيد) ٨/ ٥٦٤، ح٤٨٤٨ – ومسلم كتاب الوصية وصفة نعيمها وأهلها باب النار يدخلوها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء ٤/ ٢١٨٧، ح ٢٨٤٨ – كلاهما من طريق قتادة عن أنس بن مالك

(٦) أخرجه البخاري كتاب الجهاد باب الكفار يقتل المسلم ٦/ ٣٩، ح٢٨٢٦ – ومسلم كتاب الإمارة باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة ٣/ ١٥٠٤، ح١٨٩٠ – كلاهما من طريق الأعرج عن أبي هريرة.

(٧) أخرجه البخاري كتاب الفتن باب ذكر الدجال ١٣/ ٩١ – ح٧١٣١ – ومسلم كتاب الفتن وأشراط الساعة باب ذكر الدجال وصفته ٤/ ٢٢٤٨، ح٢٩٣٣ – كلاهما من طريق قتادة عن أنس بن مالك.

(٨) أخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد في المسند ٤/ ١٨٢، وابن ماجه في المقدمة باب: فيما أنكرت الجهمية ١/ ٧٢، ح ١٩٩ والحاكم في المستدرك ١/ ٥٢٥، والآجري في الشريعة ص٣١٧، وابن منده في الرد على الجهمية ص٨٧، جميعهم من حديث النواس بن سمعان قال الحاكم (صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه) وأقره الذهبي في =

وإن[١] هذه المعاني التي وصف الله ﷻ بها نفسه ووصفه بها رسوله ﷺ، لا يدرك[٢] حقه[٣] ذلك بالفكر والدراية[٤] ولا يكفر بجهلها أحد إلا بعد انتهاء الخبر إليه وإن[٥] كان الوارد بذلك خبراً يقوم في الفهم مقام المشاهدة في السماع (وجبت الدينونة)[٦] على سامعه بحقيقته والشهادة عليه كما عاين وسمع من رسول الله ﷺ، ولكن نثبت[٧] هذه الصفات وننفي[٨] التشبيه كما نفى ذلك عن نفسه تعالى ذكره فقال (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[٩]..)[١٠]خر الاعتقاد.

ب- قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القدر:

أخرج البيهقي عن الربيع بن سليمان، قال (سُئل الشافعي عن القدر فقال:

ما شئت كان وإن لم أشأ *** وما شئت إن لم تشأ لم يكن

خلقت العباد على ما علمت *** ففي العلم يجري الفتى والمسن

=

التلخيص، وقال ابن منده (حديث النواس بن سمعان حديث النواس بن سمعان حديث ثابت رواه الأئمة المشاهير ممن لا يمكن الطعن على واحد منهم)

(١) في الطبقات (فإن)

(٢) في الطبقات (مما لا يدرك)

(٣) في الطبقات (حقيقته)

(٤) في الطبقات (والروية)

(٥) في الطبقات (فإن كان)

(٦) ما بين القوسين مثبت من الطبقات

(٧) في الطبقات (يثبت)

(٨) في الطبقات (وينفي)

(٩) سورة الشورى ١١

(١٠) نقلت هذا الاعتقاد من نسخة مصورة من أصل خطي محفوظ في المكتبة المركزية بجامعة ليدن بهولندا

على ذا مننت وهذا خذلت *** وهذا أعنت وذا لم تعن

فمنهم شقي ومنهم سعيد *** ومنهم قبيح ومنهم حسن(١)

أورد البيهقي في مناقب الشافعي أن الشافعي قال (إن مشيئة العباد هي إلى الله تعالى ولا يشاءون إلا أن يشاء الله ربُّ العالمين، فإن الناس لم يخلقوا أعمالهم وهي خلق من خلق الله تعالى أفعال العباد وإن القدر خيره وشره من الله ﷻ، وإن عذاب القبر حق، ومساءلة القبور حق، والبعث حق، والحساب حق، والجنة والنار حق، وغير ذلك مما جاءت به السُّنن)(٢)

وأخرج اللالكائي عن المزني قال (قال الشافعي: تدري ما القدري؟ الذي يقول إن الله لم يخلق الشيء حتى عمل به)(٣)

وأورد البيهقي عن الشافعي حيث قال (القدرية الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هم مجوس هذه الأمة)(٤) الذين يقولون إن الله لا يعلم المعاصي حتى تكون)(٥)

وأخرج البيهقي عن الربيع بن سليمان عن الشافعي أنه كان يكره الصلاة خلف القدري(٦).

ج – قوله رحمه الله في الإيمان:

---

(١) مناقب الشافعي ١/ ٤١٢-٤١٣، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٧٠٢

(٢) مناقب الشافعي ١/ ٤١٥

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٧٠١

(٤) أخرجه أبوداوود كتاب السنة باب في القدر ٥/ ٦٦ – ح٤٦٩١، والحاكم في المستدرك ١/ ٨٥، كلاهما من طريق أبي حازم عن ابن عمر، قال الحاكم (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر ولم يخرجاه) وأقره الذهبي.

(٥) مناقب الشافعي ١/ ٤١٣

(٦) مناقب الشافعي ١/ ٤١٣

أخرج ابن عبدالبر عن الربيع قال (سمعت الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل واعتقاد بالقلب، ألا ترى قول الله ﷻ (وما كان الله ليضيع إيمانكم)[(١)]، يعني صلاتكم إلى بيت المقدس فسمى الصلاة إيمانًا وهي قول وعمل وعقد)[(٢)]

وأخرج البيهقي عن الربيع بن سليمان قال (سمعت الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[(٣)]

وأخرج البيهقي عن أبي محمد الزبيري قال (قال رجل للشافعي أي الأعمال عند الله أفضل؟ قال الشافعي: ما لا يقبل عملًا إلا به، قال: وما ذاك؟ قال الإيمان بالله الذي لا إله إلا هو، أعلى الأعمال درجة، وأشرفها منزلة، وأسناها حظًا. قال الرجل ألا تخبرني عن الإيمان: قول وعمل، أو قول بلا عمل؟ قال الشافعي: الإيمان عمل لله والقول بعض ذلك العمل، قال الرجل: صف لي ذلك حتى أفهمه وقال الشافعي: إن للإيمان حالات ودرجات وطبقات فمنها التام المنتهي تمامه، والناقص البيِّنُ نقصانه، والراجح الزائد رجحانه، قال الرجل: وإن الإيمان لا يتم وينقص ويزيد؟ قال الشافعي: نعم، قال: وما الدليل على ذلك؟ قال الشافعي: إن الله جلّ ذكره فرض الإيمان على جوارح بني آدم، فقسّمه فيها، وفرّقه عليها. فليس من جوارحه جارحة إلا وقد ولكت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها بفرض من الله تعالى: فمنها: قلبه الذي يعقل به، ويفقه ويفهم وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح ولا تصدر إلا عن رأيه وأمره.

ومنها: عيناه اللتان ينظر بهما، وأُذناه اللتان يسمع بهما، ويداه اللتان يبطش بهما،

---

(١) سورة البقرة

(٢) الانتقاء ص٨١

(٣) مناقب الشافعي ١/ ٣٨٧

ورجلاه اللتان يمشي بهما، وفرجه الذي الباهُ من قبله ولسانه الذي ينطق به، ورأسه الذي فيه وجهه.

فرض على القلب غير ما فرض على اللسان، وفرض على السمع غير ما فرض على العينين، وفرض على اليدين غير ما فرض على الرجلين، وفرض على الفرج غير ما فرض على الوجه.

فأما فرض الله على القلب من الإيمان: فالإقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بأن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبةً ولا ولدًا، وأن محمدًا ﷺ عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب فذلك ما فرض الله جل ثناؤه على القلب وهو عمله (إلا من أُكره وقلبُه مطمئن بالإيمان ولكن مَن شرح بالكُفر صدرًا) وقال (ألا بذكر الله تطمئن القُلوب) وقال (مِنَ الذي آمنوا بأفواههم ولم تُؤمن قُلُوبُهُم)، وقال (وإن تُبدوا ما في أنفسكم أو تُخفوه يُحاسبكم به الله)، فذلك ما فرض الله على القلب من الإيمان، وهو عمله، وهو رأس الإيمان.

وفرض (الله) على اللسان: القول والتعبير عن القلب بما عقد وأقرّ به، فقال في ذلك (قُولُوا آمنا بالله)، وقال (وقُولوا للناس حُسنا) فذلك ما فرض الله على اللسان من القول، والتعبير عن القلب، وهو عمله، والفرض عليه من الإيمان.

وفرض الله على (السمع): أن يتنزه عن الاستماع إلى ما حرّم الله، وأن يُغض عما نهى الله عنه، فقال في ذلك (وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يُكفر بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذًا مثلهم) ثم استثنى موضع النسيان، فقال جلّ وعزّ (وإما يُنسينّك الشيطان) أي: فقعدت معهم (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين)، وقال (فبشر عبد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هو أولوا الألباب)، وقال (قد أفلح

المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) إلى قوله (للزكاة فاعلون)، وقال (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه)، وقال (وإذا مروا باللغو مروا كرامًا) فذلك ما فرض الله، جلّ ذكره، على السمع من التنزيه عمّا لا يحل له، وهو عمله وهو من الإيمان.

(وفرض على العينين) ألا ينظر بهما إلى ما حرّم الله، وأن يغضهما عمّا نهاه عنه، فقال تبارك وتعالى، في ذلك (قُل للمؤمنين يَغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم) الآيتين: أن ينظر أحدهم إلى فرج أخيه ويحفظ فرجه من أن يُنظر إليه.

وقال: كل شيء من حفظ الفرج، في كتاب الله، فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها في النظر.

فذلك ما فرض الله على العينين من غضّ البصر، وهو عملهما وهو من الإيمان.

ثم أخبرنا عمّا على القلب والسمع والبصر، في آية واحدة، فقال وسبحانه وتعالى في ذلك (ولا تقف ما ليس له به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولًا) قال: يعني وفرض على الفرج: أن لا يهتكه بما حّرم الله عليه (والذين هُم لفروجهم حافظون)، وقال (وما كنت تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم) الآية يعني بالجلود: الفروج والأفخاذ فذلك ما فرض الله على الفروج من حفظهما عمّا لا يحل له، وهو عملهما.

(وفرض على اليدين) ألا يبطش بهما إلى ما حرّم الله تعالى، وأن يبطش بهما، إلى ما أمر الله من الصدقة وصلة الرحم، والجهاد في سبيل الله، والطهور للصلوات، فقال في ذلك (يا أيها الذين آمنوا إذا قُمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم إلى المرافق) إلى آخر الآية، وقال (فإذا لقيتم الذي كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختنموهم فشدوا الوثاق فإما منّا بعد وإما فداء) لأن الضرب، والحرب، وصلة الرحم، والصدقة من علاجها.

(وفرض على الرجلين) ألا يمشي بهما إلى ما حرّم الله، جلّ ذكره، فقال في ذلك (ولا تمش في الأرض مرحًا إنّك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولًا)

(وفرض على الوجه) السجود لله بالليل والنهار، ومواقيت الصلاة، فقال في ذلك (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تُفلحون)، وقال (وأن المساجد لله فلا تدعوا من الله أحدًا) يعني المساجد: ما يسجد عليه ابن آدم في صلاته، من الجبهة وغيرها.

قال: فذلك ما فرض الله على هذه الجوارح.

وسمىّ الطهور والصلوات إيمانًا في كتابه، وذلك حين صرف الله تعالى، وجه نبيه ﷺ من الصلاة إلى بيت المقدس، وأمره بالصلاة إلى الكعبة. وكان المسلمون قد صلّوا إلى بيت المقدس ستة عشر شهرًا، فقالوا: يا رسول الله، أرأيت صلاتنا التي كنا نصليها إلى بيت المقدس، ما حالها وحالنا؟

فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس برءوف رحيم) فسمّى الصلاة إيمانًا، فمن لقي الله حافظًا لصلواته، حافظًا لجوارحه، مؤديًا بكل جارحة من جوارحه ما أمر الله به وفرض عليها – لقي الله مستكمل الإيمان من أهل الجنة، ومن كان لشيء منها تاركًا متعمدًا مما أمر الله به – لقي الله ناقص الإيمان. قال: وقد عرفت نقصانه وإتمامه، فمن أين جاءت زيادته؟

قال الشافعي: قال الله جلّ ذكره (وَإذا ما أنْزلت سُورةٌ فَمِنْهُم مَنْ يقولُ أيُّكُم زَادَتْهُ هذه إيمانًا فأما الذين آمنوا فزادتْهُم إيمانًا وهُم يَستَبشرون. وأمَّا الذين في قُلوبهم مَرَضٌ فزادتْهُم رجسًا إلى رجسهم وماتوا وهُم كافرون) وقال (إنَّهم فتيةٌ آمنوا بِربِّهم وزدناهم هُدى)

قال الشافعي: ولو كان هذا الإيمان كله واحدًا لا نقصان فيه ولا زيادة – لم يكن

لأحد فيه فضل، واستوى الناس، وبطل التفضيل. ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة، وبالزيادة في الإيمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله (في الجنة) وبالنقصان من الإيمان دخل المُفرِّطون النار.

قال الشافعي: إن الله جل وعز، سابق بين عباده كما سُوبق بين الخيل يوم الرهان. ثم إنهم على درجاتهم من سبق عليه، فجعل كل امرىء على درجة سبقه، لا ينقصه فيها حقه، ولا يُقدّم مسبوق على سابق، ولا مفضول على فاضل. وبذلك فضل أول هذه الأمة على آخرها. ولو لم يكن لما سبق إلى الإيمان فضل على من أبطأ عنه – للحق آخر هذه الأمة بأولها)[1]

د – قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في الصحابة:

أورد البيهقي عن الشافعي أنه قال (أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحهم الله، وهنأهم بما أتاهم في ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، فهم أدوا إلينا سُنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عامًا وخاصًا وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سُنّته ما عرفنا وجهلنا، وهو فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا منت آرائنا عندنا لأنفسنا والله أعلم)[2]

وأخرج البيهقي عن ربيع بن سليمان قال (سمعت الشافعي يقول في التفضيل:

---

(١) مناقب الشافعي ١/ ٣٨٧-٣٩٣

(٢) مناقب الشافعي ١/ ٤٤٢

أبوبكر وعمر وعثمان وعلي)[١]

وأخرج البيهقي عن محمد بن عبدالله بن عبدالحكم[٢] قال (سمعت الشافعي يقول: أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، أبوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم)[٣]

وأخرج الهروي عن يوسف بن يحيي البويطي قال (سألت الشافعي أأصلي خلف الرافضي؟ قال: لا تصل خلف الرافضي ولا القدري ولا المرجئ. قلت: صفهم لنا، قال: من قال: الإيمان قول فهو مرجئ، ومن قال: إن أبابكر وعمر ليسا بإمامين فهو رافضي، ومن جعل المشيئة إلى نفسه فهو قدري)[٤]

هـ - نهيه رحمه الله عن الكلام والخصومات في الدين:

أخرج الهروي عن الربيع بن سليمان قال (سمعت الشافعي يقول:... لو أن رجلًا أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لم تدخل في الوصية لأنه ليس من العِلْم)[٥]

وأخرج الهروي عن الحسن الزعفراني قال (سمعت الشافعي يقول: ما ناظرت أحدًا في الكلام إلا مرة وأنا أستغفر الله من ذلك)[٦]

وأخرج الهروي عن الربيع بن سليمان قال (قال الشافعي: لو أردت أن أضع على

---

(١) مناقب الشافعي ١/ ٤٣٢

(٢) هو محمد بن عبدالله بن عبدالحكم المصري أبو عبدالله، قال عنه الشيرازي (صحب الشافعي وتفقه به وحمل في المحنة إلى بغداد إلى ابن أبي داؤد ولم يجب إلى ما طلب منه ورد إلى مصر.. مات سنة اثنتين وستين ومائتين) طبقات الفقهاء ص٩٩ وانظر ترجمته في طبقات الشافعية لابن هداية الله ص٣٠ وشذرات الذهب ٢/ ١٥٤

(٣) مناقب الشافعي ١/ ٤٣٣

(٤) ذك الكلام (ق-٢١٥) وأورده الذهبي في السير ١٠/ ٣١

(٥) ذم الكلام (ق-٢١٣) وأورده الذهبي في السير ١٠/ ٣٠

(٦) ذم الكلام (ق-٢١٣) وأورده الذهبي في السير ١٠/ ٣٠

كل مخالف كتابًا كبيرًا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إليّ منه شيء)(١)

وأخرج ابن بطة عن أبي ثور قال (قال لي الشافعي: ما رأيت أحدًا ارتدى شيئًا من الكلام فأفلح)(٢)

وأخرج الهروي عن يونس المصري قال (قال الشافعي: لأن يبتلي الله المرء بما نهى الله عنه خلا الشرك بالله خير من أن يبتليه بالكلام)(٣)

فهذه أقوال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في مسائل أصول الدين، وهذا موقفه من عِلْم الكلام.

* **عقيدة الإمام أحمد بن حنبل** رَحِمَهُ اللَّهُ.

أ - قوله رَحِمَهُ اللَّهُ **في التوحيد:**

جاء في طبقات الحنابلة(٤) (إن الإمام أحمد سُئل عن التوكل، فقال: قطع الاستشراق بالإياس من الخلق)

وجاء في كتاب المحنة(٥) لحنبل أن الإمام أحمد قال (لم يزل الله عَزَّ وَجَلَّ متكلمًا والقرآن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ غير مخلوق وعلى كل جهة، ولا يوصف الله بشيء أكثر مما وصف به نفسه عَزَّ وَجَلَّ)

وأورد ابن أبي يعلى عن أبي بكر المروزي قال (سألت أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات والرؤية والإسراء وقصة العرش فصححها

(١) ذم الكلام (ق-٢١٥)
(٢) الإبانة الكبرى ص٥٣٥-٥٣٦
(٣) مناقب الشافعي لابن أبي حاتم ص١٨٢
(٤) طبقات الحنابلة ١/ ٤١٦
(٥) كتاب المحنة ص٦٨

وقال: تلقتها الأمة بالقبول وتمرّ الأخبار كما جاءت)[١]

قال عبدالله بن أحمد في كتاب السُّنَّة: إن أحمد قال (من زعم أن الله لا يتكلم فهو كافر إلا أننا نروي هذه الأحاديث كما جاءت)[٢]

وأخرج اللالكائي عن حنبل[٣] أنه سأل الإمام أحمد عن الرؤية فقال (أحاديث صحاح نؤمن بها ونقر، وكل ما روي عن النبي ﷺ، بأسانيد جيدة نؤمن به ونقر)[٤]

وأورد ابن الجوزي من المناقب كتاب أحمد بن حنبل لمسدد[٥] وفيه (صفوا الله بما وصف به نفسه، وانفوا عن الله ما نفاه عن نفسه..)[٦]

جاء في كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد قوله (وزعم – جهم بن صفوان – أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدّث عن رسوله كان كافرًا وكان من المشبهة)[٧]

وأورد ابن تيمية في " الدرء " قول الإمام أحمد (نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حدّ ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد، فصفات الله منه

---

(١) طبقات الحنابلة ١/ ٥٦

(٢) السنة ص (٧١ دار الكتب العلمية)

(٣) هو حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد أبو علي الشيباني وهو ابن عم أحمد بن حنبل قال عنه الخطيب (ثقة ثبت) مات سنة ٢٧٣هـ، تاريخ بغداد ٥/ ٢٨٦، ٢٨٧، وانظر ترجمته في طبقات الحنابلة ١/ ١٤٣

(٤) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٥٠٧

(٥) هو مسدد بن مسرهد بن مسر بل الأسدي البصري قال عنه الذهبي (الإمام الحافظ الحجة) مات سنة ٢٨٨هـ وسير اعلام النبلاء ١٠/ ٥٩١

(٦) مناقب الإمام أحمد ص٢٢١

(٧) الرد على الجهمية ص١٠٤

وله وهو كما وصف نفسه لا تدركه الأبصار)[١]

وأورد ابن أبي يعلى عن أحمد أنه قال (من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فهو كافر مكذب بالقرآن)[٢]

وأورد ابن أبي يعلى عن عبدالله بن أحمد قال (سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلّم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي: تكلم الله بصوت وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت)[٣]

وأخرج اللالكائي عن عبدوس بن مالك العطار قال (سمعت أبا عبدالله أحمد بن حنبل يقول (... والقرآن كلام الله وليس بمخلوق ولا تضعف أن تقول ليس بمخلوق فإن كلام الله منه وليس منه شيء مخلوق)[٤]

ب – قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في القدر:

أورد ابن الجوزي في المناقب كتاب أحمد بن حنبل لمسدد وفيه (ويؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومُرّه من الله)[٥]

وأخرج الخلال عن أبي بكر المروزي قال (سُئل أبو عبدالله فقال: الخير والشر مقدر على العباد؟ فقيل له: الله خلق الخير والشر، قال: نعم ، الله قدره)[٦]

وجاء في كتاب السنة للإمام أحمد قوله (والقدر خيره وشره وقليله وكثيره، وظاهره وباطنه، وحلوه ومُرّه، ومحبوبه ومكروهه، وحسنه وسيئه، وأوله وآخره من

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٠
(٢) طبقات الحنابلة ١/ ٥٩، ١٤٥
(٣) طبقات الحنابلة ١/ ١٨٥
(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٥٧
(٥) مناقب الإمام أحمد ص١٦٩، ١٧٢، ط / دار الآفاق الجديدة
(٦) السنة للخلال (ق – ٨٥)

الله قضاء قضاه على عباده وقدر قدره، ولا يعدو واحد منهم مشيئة الله ﷻ ولا يجاوز قضاءه)[١]

وأخرج الخلال عن محمد بن أبي هارون عن أبي الحارث قال (سمعت أبا عبدالله يقول: فالله ﷻ قدر الطاعة والمعاصي، وقدّر الخير والشر، ومن كتب سعيدًا فهو سعيد ومن كتب شقيًا فهو شقي)[٢]

قال عبدالله بن أحمد سمعت أبي وسأله علي بن جهم عمن قال بالقدر يكون كافرًا؟ قال (إذا جحد العلم إذا قال: إن الله لم يكن عالمًا حتى خلق علمًا فعلم فجحد علم الله فهو كافر)[٣]

قال عبدالله بن أحمد (سألت أبي مرة أخرى عن الصلاة خلف القدري، فقال: إن كان يخاصم فيه ويدعو إليه فلا تصل خلفه)[٤]

ج – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان:

أورد ابن أبي يعلى عن أحمد قال (من أفضل خصال الإيمان الحب في الله والبغض في الله)[٥]

وأورد ابن الجوزي عن احمد قال (الإيمان يزيد وينقص كما جاء في الخبر (أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا)[٦]...)[١]

(١) السنة ص٦٨
(٢) السنة للخلال (ق-٨٥)
(٣) السنة لعبدالله بن أحمد ص١١٩
(٤) السنة ص ١/ ٣٨٤
(٥) طبقات الحنابلة ٢/ ٢٧٥
(٦) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٢٥٠، وأبو داوود في كتاب السنة باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٥/ ٦٠ (ح ٤٦٨٢) والترمذي في الرضاع باب ما جاء في حق المرأة على زوجها ٣/ ٤٥٧ (ح ١١٦٢) جميعهم من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة، وقال
=

وأخرج الخلال عن سليمان بن أشعث[٢] قال (إن أبا عبدالله قال: الصلاة والزكاة والحج والبر من الإيمان والمعاصي تنقص الإيمان)[٣]

قال عبدالله بن أحمد (سألت أبي عن رجل يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص ولكن لا يستثني أمرجيء؟ قال: أرجو ألا يكون مرجئًا. سمعت أبي يقول: الحجة على ما لا يستثني قول رسول الله ﷺ لأهل القبور (وإنا إن شاء الله بكم لاحقون)[٤]...)[٥].

قال عبدالله بن أحمد (سمعت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ سُئل عن الإرجاء فقال: نحن نقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، إذا زنى وشرب الخمر نقص إيمانه)[٦].

د – قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في الصحابة:

جاء في كتاب السنة للإمام أحمد ما يأتي (ومن السُّنَّة ذكر محاسن أصحاب رسول الله ﷺ، كلهم أجمعين، والكف عن ذكر مساوئهم والخلاف الذي شجر بينهم، فمن سبّ أصحاب رسول الله ﷺ، أو أحدًا منهم فهو مبتدع، رافضي خبيث، مجلف، لا يقبل الله من صرفًا، ولا عدلًا، بل حبهم سُنَّة والدعاء لهم قربة، والاقتداء بهم وسيلة

=

الترمذي (هذا حديث حسن صحيح)

(١) مناقب الإمام أحمد ص١٧٣، وانظر ص ١٥٣، ١٦٨

(٢) هو أبو داوود سليمان بن أشعث بن إسحاق السجستاني صاحب السنن، قال عنه الذهبي (الإمام الثبت سيد الحفاظ) مات سنة ٢٧٥هـ، تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٩١، وانظر ترجمته في تاريخ بغداد ٩/ ٥٥

(٣) السنة للخلال (ق-٩٦)

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها ٢/ ٦٦٩ (ح٩٧٤) من طريق عطاء عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

(٥) السنة لعبدالله ١/ ٣٠٧، ٣٠٨، ط / المحققة

(٦) السنة لعبدالله بن أحمد ١/ ٣٠٧

والأخذ بآثارهم فضيلة). ثم قال (ثم أصحاب رسول الله ﷺ بعد الأربعة خير الناس، ولا يجوز لأحد أن يذكر شيئًا من مساوئهم ولا يطعن على أحد منهم بعيب ولا بنقص، فمن فعل ذلك فقد وجب على السلطان تأديبه وعقوبته، ليس له أن يعفو عنه)[١]

أورد ابن الجوزي رسالة أحمد إلى مسدد وفيها (وأن تشهد للعشرة أنهم في الجنة أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبدالرحمن بن عوف وأبوعبيدة بن الجراح ومن شهد له النبي ﷺ، شهدنا له بالجنة)[٢]

قال عبدالله بن أحمد (سألت أبي عن الأئمة فقال: أبوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي)[٣]

وقال عبدالله بن أحمد (سألت أبي عن قوم يقولون: إن عليًا ليس بخليفة، قال هذا قول سوء ردي)[٤]

وأورد ابن الجوزي عن أحمد قال (من لم يثبت الخلافة لعلي فهو أضل من حمار أهله)[٥]

وأورد ابن أبي يعلى عن أحمد قال (من لم يربع علي بن أبي طالب الخلافة فلا تكلموه، ولا تناكحوه)[٦]

هـ - نهيه رَحِمَهُ اللَّهُ عن الكلام والخصومات في الدين:

---

(١) كتاب السنة للإمام أحمد ص٧٧-٧٨

(٢) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص١٧٠، ط دار الآفاق الجديدة

(٣) السنة ص٢٣٥

(٤) السنة ص٢٣٥

(٥) مناقب الإمام أحمد ص١٦٣، ط / دار الآفاق

(٦) طبقات الحنابلة ١/ ٤٥

أخرج ابن بطة عن أبي بكر المروزي قال (سمعت أبا عبدالله يقول: من تعاطى الكلام لم يفلح ومن تعاطى الكلام لم يخل أن يتجهم)[١]

وأورد ابن عبدالبر في جامع بيان العلم عن أحمد قال (إنه لا يفلح صاحب كلام أبدًا ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل)[٢]

وأخرج الهروي عن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال (كتب أبي إلى عبيد الله بن يحيي بن خاقان[٣]: لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا، إلا ما كان في كتاب الله أو في حديث رسول الله ﷺ، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محدود)[٤]

واخرج ابن الجوزي عن موسى بن عبدالله الطرسوسي قال (سمعت أحمد بن حنبل يقول: لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة)[٥]

وأخرج ابن بطة عن أبي الحارث الصايغ قال (من أحب الكلام لم يخرج من قلبه، ولا ترى صاحب الكلام يفلح)[٦]

وأخرج ابن بطة عن عبيد الله بن حنبل قال (حدثني أبي قال: سمعت أبا عبدالله

---

(١) الإبانة ٢/ ٥٣٨

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٥، ط / دار الكتب العلمية

(٣) هو أبو الحسن عبيد الله بن يحيي بن خاقان التركي ثم البغدادي، قال عنه الذهبي (الوزير الكبير.. وزير المتوكل وللمعتمد.. وحظي عند المتوكل وكان سمحًا جوادًا) وقال أبي يعلى (نقل عن إمامنا أشياء منها أنه قال: سمعت أحمد يقول " أنزه نفسي عن مال السلطان وليس بحرام ") مات سنة ٢٦٣هـ، سير أعلام النبلاء ١٣/ ٩، طبقات الحنابلة ١/ ٢٠٤

(٤) ذم الكلام (ق –٢١٦ ٠ ب)

(٥) مناقب الإمام أحمد ص٢٠٥

(٦) الإبانة لابن بطة ٢/ ٥٣٩

يقول: عليكم بالسنة والحديث وينفعكم الله به، وإيّاكم والخوض والجدال والمراء فإنه لا يفلح من أحب الكلام، وكل من أحدث كلامًا لم يكن آخر أمره إلا إلى بدعة ، لأن الكلام لا يدعو إلى خير، ولا أحب الكلام ولا الخوض ولا الجدال، وعليكم بالسُّنن والآثار والفقه الذي تنتفعون به، ودعوا الجدال وكلام أهل الزيغ والمراء، أدركنا الناس ولا يعرفون هذا، ويجانبون أهل الكلام وعاقبة الكلام لا تؤول إلى خير، أعاننا الله وإياكم من الفتن وسلّمنا وإياكم من كل هلكة)[1]

أورد ابن بطة في الإبانة عن أحمد قال (إذا رأيت الرجل يحب الكلام فاحذروه)[2].

فهذه أقواله رَحِمَهُ اللهُ في مسائل أصول الدين وهذا موقفه من علم الكلام.

الخاتمة: ظهر لنا مما تقدم تطابق أقوال الأئمة الأربعة، واتفاقها لأن عقيدتهم واحدة، ما عدا مسألة الإيمان التي انفرد بها الإمام أبوحنيفة. وع ذلك قيل إنه رجع عنها.

فهذه العقيدة هي الجديرة بأن تجمع المسلمين على كلمة سواءٍ وتعصمهم من التفرق في الدين لأنها مستمدة من كتاب الله وسُنة رسوله ﷺ، فقليل من الناس من يفقه عقيدة هؤلاء الأئمة ويعرفها حق المعرفة ويفهمها حق الفهم فقد شاع أن هؤلاء الأربعة مفوضون لا يعرفون من النص إلا مجرد قراءته وكأن الله ما أنزل الوحي إلا عبثا.

وقد قال تعالى (كتابٌ أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب)[3]

---

(١) الإبانة لابن بطة ٢/ ٥٣٩

(٢) الإبانة لابن بطة ٢/ ٥٤٠

(٣) سورة ص ٢٩

وقال تعالى (وإنه لتزيل ربُّ العالمين نزلّ به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذزين بلسان عربي مبين)[1]

وقال تعالى (إنّا أنزلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون)[2]

فالله تعالى أنزل الكتاب لتدبر آياته والاتعاظ به، وأخبر أنه أنزله بلسان عربي مبين ليعقل الناس معناه ويفهموه، وإذا كان الله نزله لتدبر آياته بلسان عربي مبين فإنه يلزم أن يكون معناه مُيسرًا علمه لمن نزل إليهم بمقتضى ذلك اللسان، ثم إنه لو لم يكن معناه يمكن علمه لكان إنزاله عبثًا إذ لا فائدة من كلمات تنزل على قوم هي عندهم بمنزلة الحروف المهملة التي لا معنى لها ،

فهذا القول جناية على عقيدة الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم ورمي بها هم منه براء. فهم يعرفون معاني نصوص الوحي ويفقهونها لقربهم من عهد النبوة، بل هم أحق الناس بذلك وهم يتعبدون لله بعبادات فهموها من دلالة الكتاب والسنة واعتقدوها حقًا وشرعًا من عند الله تعالى، فإذا فهموا الطريق الموصل لمعبودهم فكيف لا يعرفون معبودهم بصفات الكمال ولا يعقلون معاني النصوص التي عرف الله بها عباده بنفسه.

الحاصل أن عقيدة الأئمة الأربعة هي العقيدة الصحيحة التي جاءت في الكتاب والسنة من منبع صافٍ لا تشوبه شائبة التأويل والتعطيل أو التشبيه أو التمثيل، فالمعطل والمشبه لم يفهم من الصفات الإلهية إلا ما لا يليق بالمخلوقين وهذا خلاف ما فطر الله عليه العباد من أنه ليس كمثله شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

---

(١) سورة الشعراء ١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥

(٢) سورة يوسف ٢

(باب مباحث علم المقالات)

المبحث الأول: التعريف بالمقالة واستعمالها في كلام أهل العلم.

المطلب الأول: تعريف المقالة في اللغة والاصطلاح.

أولًا: التعريف اللغوي:

١ - أصل الكلمة وتصريفها:

المقالة: مصدر على وزن (مَفْعَلَة) بفتح الميم، وإسكان الفاء، وفتح العين، بعدها لام مفتوحة فتاء، مأخوذة من القول، يقال: قال، يَقُولُ، قَوْلًا، وقِيلًا، وقَوْلَةً، ومَقَالًا، ومَقَالةً[1].

والمقالة بالتاء والمقال بدونها بمعنى واحد[2].

قال الفيروزآبادي: "القول: في الخير، والقال والقيل والقالة: في الشر، أو القول مصدر، والقيل والقال اسمان له، أو قال قولًا وقيلًا وقولة ومقالة ومقالًا"[3].

ب - معناها:

قال صاحب اللسان: "القول: الكلام على الترتيب، وهو عند المحقِّق كل لفظ قال به اللسان تاما كان أو ناقصا"[4].

ثم قال:"... فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قَوْلًا، فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال، فلما كانت لا

---

(١) لسان العرب ١١/ ٥٧٣ (مادة قول)، المصباح المنير ص٥١٩

(٢) ديوان الأدب لأبي إبراهيم بن إسحاق الفارابي تحقيق د/ أحمد مختار عمر، مراجعة د/ إبراهيم أنيس مطبعة الأمانة بالقاهرة/ ١٣٩٦.

(٣) القاموس المحيط مادة (قول).

(٤) لسان العرب ١١/ ٥٧٢ (مادة قول).

تظهر إلا بالقول إذ كانت سببًا له، وكان القول دليلًا عليها، كما يُسمَّى الشيئ باسم غيره إذا كان ملابسًا له وكان القول دليلا عليه"[١].

ثانيًا: التعريف الاصطلاحي:

جاء في المعجم الوسيط: "المقالة: القول، والمذهب، وبحث قصير[٢] في العلم أو الأدب أو السياسة أو الاجتماع ينشر في صحيفة أو مجلة"[٣].

وهذا يعني أن لهذه الكلمة استعمالان:

أحدهما: استعمالها في فن العقيدة، وهو ما أشار إليه هنا بقوله: (المقالة: القول والمذهب).

والثاني: استعمالها في فن الأدب، وهو ما أشار إليه هنا بقوله: (بحث قصير في العلم أو الأدب........إلخ).

والذي يعنينا هنا هو الاستعمال الأول.

وأما تعريف علم مقالات الفرق: فقد قال طاش كبري زاده في تعريفه:

"علم مقالات الفرق [٤]: هو علم باحث عن ضبط المذاهب الباطلة المتعلقة بالاعتقادات الإلهية، وهي على ما أخبر به نبينا محمد ﷺ عن هذه الأمة، اثنتان وسبعون فرقة.وموضوعه وغايته وغرضه ومنفعته ظاهرة جدًا."[٥].

---

(١) المصدر السابق

(٢) المقالة في عرف الكتاب المحدثين: "مجموعة من الخواطر والتأملات لا تجري على نسق معين، وليس لها نظام خاص بل يمارس الكاتب حريته الكاملة في الطريقة التي يصوغ فيها أفكاره وتأملاته"، انظر: فن التحرير العربي ضوابطه وأنماطه ص ٢٤٥، د/ محمد الشنطي، دار الأندلس.

(٣) المعجم الوسيط ٢/ ٧٦٧، مادة (قول) ط/ دار الفكر.

(٤) وكذا سماه حاجي خليفة في كشف الظنون بعلم مقالات الفرق.

(٥) مفتاح السعادة (١/ ٢٩٨) وانظر أبجد العلوم لصدِّيق حسن خان القنوجي (٢/ ٥١٥) =

وهذا التعريف حدد معالم هذا الفن من فنون العلم في ثلاثة معالم بارزة هي:

أولًا: قوله عن هذا العلم إنه: (علم باحث عن ضبط المذاهب الباطلة).

ثانيًا: قوله: (المتعلقة بالاعتقادات الإلهية).

ثالثًا: قوله: (وهي على ما أخبر به نبينا محمد ﷺ عن هذه الأمة، اثنتان وسبعون فرقة)

فحدود هذا الفن هي البحث عن ضبط المذاهب الباطلة، فيما يتعلق بمسائل الاعتقاد،عند الفرق المنتسبة لهذه الأمة.

فهذا العلم يعنى بالخلاف الواقع في مسائل الاعتقاد ولا يبحث في المسائل الأخرى من أبواب الدين التي حصل فيها خلاف كمسائل الفقه والتفسير وغيرها.

وفي نظري أن التعريف جيد ويعطي صورة عن مضمون هذا العلم ومحتواه.

وأما تسميته لهذا العلم بـ "علم مقالات الفرق" فإن في هذا تمييزًا له عن "علم الأديان" الذي يعنى بمقالات الأمم الأخرى غير المسلمة، بينما اختص هذا العلم بمقالات الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

فالمقالات عمومًا تنقسم إلى قسمين

القسم الأول: المقالات الواقعة في هذه الأمة.

القسم الثاني: مقالات الأمم الأخرى.

ولذلك لما ألف أبو الحسن الأشعري في علم المقالات، ألف كتابًا سماه "مقالات الإسلاميين" وكتابًا آخر سماه "مقالات غير الإسلاميين".

ولكن الذي استقر عليه الحال في الوقت الحاضر هو الفصل بين هذين النوعين من المقالات، بتسمية مقالات غير الإسلاميين بـ "علم الأديان، وتسمية مقالات

=

فإنه عرفه بنفس التعريف.

الإسلاميين بـ " علم الفرق".

ومن المعلوم أنه في العصر الراهن شققت بعض العلوم وفرع عنها عدة علوم ومن ذلك علم المقالات الذي تفرع إلى العلوم التالية:

١ - علم الفرق.

٢ - علم الأديان.

٣ ـ علم المذاهب المعاصرة.

كما هو الحال في المقررات التعليمية وبخاصة في المراحل الجامعية.

المطلب الثاني: استعمال العلماء لمصطلح المقالة

لاشك أن استعمال هذا المصطلح أعني "المقالات" أمر شائع وكثير في كتب المتقدمين، فكتب العلماء الأوائل ورد فيها استعمال هذا المصطلح بشكل كبير، حتى إنه من الصعب والمتعذر حصر تلك المواطن وجمعها، ولذلك فلا عبرة بما نحن عليه اليوم من ندرة استعمال هذا المصطلح وقلة استخدامه، ووجود الوحشة في أذهان بعض الدارسين عند سماعه،نظرًا لذيوع استعمال مصطلح "الفرق" مكانه.

وسأورد بعض النماذج لاستعمال هذا المصطلح في كلام أهل العلم للتأكيد على صحة ما أقول.

١ - قيل لأبي حنيفة (١٥٠ هـ): "ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ قال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة"[(١)].

٢ - وقال أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "فإنه لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها، من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون

---

(١) صون المنطق للسيوطي ص ٣٢٢.

من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات... فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من المقالات واختصار ذلك وترك الإطالة والإكثار"[١].

ثم سرد مقالات مختلف الفرق مفتتحا الكلام على كل فرقة كبيرة بقوله مثلا: "مقالات الخوارج"[٢]، "مقالات المرجئة"[٣]، "مقالات المعتزلة"[٤] وهكذا...

٣- وقال عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ): "وقد علم كل ذي عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الإسلام..."[٥].

وقال: "فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة... كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته..."[٦].

و قال: "الباب الثالث من أبواب هذا الكتاب في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء"[٧].

ثم شرع في بيان هذه الفرق فيقول "الفصل كذا في بيان مقالات فرق كذا..."[٨].

٤- وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): "فإن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا،... وأضرب عن كثير من قويّ معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه..."[٩].

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ١).
(٢) مقالات الإسلاميين (ص ٨٦).
(٣) نفس المصدر (ص ١٣٢).
(٤) نفس المصدر (ص ١٥٤).
(٥) الفرق بين الفرق (ص ٩).
(٦) نفس المصدر ص ٢٦.
(٧) نفس المصدر ص ٢٨.
(٨) انظر نفس المصدر ص ٢٩، ٧٢، ١١٤، ٢٠٧، ٢١٥، وغيرها.
(٩) الفصل (١/ ٢).

وقال أيضًا: "وقد أفردنا في نقض هذه المقالة (وهي قول المجوس أن مدبر العالم أكثر من واحد) كتابًا..."(١).

٥- وقال الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ): "لما وفقني الله تعالى إلى مطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل..."(٢).

وقال أيضا: "فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم..."(٣).

٦- وقال أبو محمد اليمني (من علماء القرن السادس الهجري): "فمن هذا الباب دخل أهل البدع والأهواء على ضعفاء الناس في إفساد أديانهم، والاحتجاج بمقالتهم لا سيما على من جهل غموضه (أي القرآن) ومسلكه ومتشابهه"(٤).

وبعد المقدمة شرع في ذكر الفرق فرقة فرقة ويفتتح الكلام على كل فرقة بقوله المقالة في ذكر كذا، نحو قوله في (١/ ١٨): "المقالة في ذكر فرقهم -أي الخوارج-"(٥).

٧- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨ هـ): "فهذه المقالات التي نقلت في التشبيه والتجسيم....." إلى أن قال "فأقوال أئمتهم دائرة بين التعطيل والتمثيل،لم تعرف لهم مقالة متوسطة بين هذا وهذا"(٦).

وقال أيضًا: "فلا يعرف في المقالات المشهورة في العلم الإلهي مقالة أبعد عن

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٤) وانظر أيضًا (٤/ ١٨٨-١٨٩).

(٢) في الملل والنحل ١/ ٣.

(٣) نفس المصدر (١/ ٤)، وانظر أيضا (١/ ٥-٦،٣٨).

(٤) كتابه عقائد الثلاث وسبعين فرقة (١/ ٧).

(٥) نفس المصدر (١/ ١٨) وانظر أيضًا (١/ ٢٧١، ٣٢٥، ٣٥٣) وغيرها.

(٦) في منهاج السنة (٢/ ٢٤٢) وانظر الحسنة والسيئة (ص١٠٤)، والفتوى الحموية (ص ٤٧)، ومجموع الفتاوى (٢/ ٧٩-٨٠)، (٤/ ٢١) وغيرها كثير.

الحق من مقالتهم، فإن مقالة اليهود والنصارى في العلم الإلهي خير من مقالتهم، ومقالات أهل البدع الداخلين في الملل، حتى الجهمية والمعتزلة ونحوهم من الطوائف التي تذمها أئمة أهل الملل هي خير من مقالتهم، وأعني بذلك مقالة أرسطو وأتباعه، وأما ما نقل عن الأساطين قبله فقولهم أقرب إلى الحق من قوله"(١).

وبهذه النماذج من أقوال العلماء يتضح مدى شيوع استعمال هذا المصطلح في كلامهم وجريانه في تعبيراتهم.

المبحث الثاني: أهمية علم المقالات

المطلب الأول: أهمية هذا العلم في القرآن والسنة

المتأمل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية يجد أن هناك عناية بجانب المقالات الباطلة، فقد أوردت النصوص عددًا من المقالات المخالفة لمنهج الحق وبينت زيفها، وحذرت منها، وذمت أصحابها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر

أولًا: ما جاء في القرآن الكريم:

ا – ما جاء عن مقالات اليهود

قوله تعالى {لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق}(٢).

وقال تعالى {وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا}(٣).

وقال تعالى {وقالت اليهود عزير ابن الله}(٤)

ب – ما جاء عن مقالات النصارى

---

(١) في الصفدية (٢/ ٢٥٠-٢٥١).
(٢) الآية ١٨١ من سورة آل عمران
(٣) الآية ٦٤ من سورة المائدة
(٤) الآية ٣٠ من سورة التوبة

قال تعالى {وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يظاهئون قول الذين كفروا من قبل}[١].

وقال تعالى {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم}[٢]

وقال تعالى {لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة}[٣]

وقال تعالى {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم ورح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرًا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلًا}[٤]

ج – ما جاء عن مقالات منكري البعث

وقال تعالى {وضرب لنا مثلًا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم}[٥].

وقال تعالى {وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون}[٦].

د – ما جاء في مقالات منكري وجود الله

قال تعالى {ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من

---

(١) الآية ٣٠ من سورة التوبة
(٢) الآية ٧٢ من سورة المائدة
(٣)الآية ٧٣ من سورة المائدة
(٤) الآية ١٧١ من سورة النساء
(٥) الآيتان ٧٨-٧٩.من سورة يس
(٦) الآية ٢٤ من سورة الجاثية

المشرق فأتي بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لايهدي القوم الظالمين}[(١)]

ثانيًا: ما جاء في السنة النبوية:

١ - عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما اشتكى النبي ﷺ ذكرت بعض نسائه كنيسة رأينها بأرض الحبشة يقال لها مارية - وكانت أم سلمة وأم حبيبة رضي الله عنهما أتتا أرض الحبشة - فذكرتا من حسنها وتصاوير فيها.

فرفع رأسه فقال: "أولئك إذا مات منهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدًا ثم صوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله"[(٢)]

٢- وعن جندب بن عبدالله رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ قبل أن يموت بخمس وهو يقول: "وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد فإني أنهاكم عن ذلك"[(٣)]

٣- وعن عائشة وعن ابن عباس رضي الله عنهما قالا: "لما نزل برسول الله ﷺ طفق يطرح خميصة له على وجهه فإذا اغتم كشفها عن وجهه فقال وهو كذلك "لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" يحذر ما صنعوا[(٤)]

---

(١) الآية ٢٥٨ من سورة البقرة

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه "واللفظ له " كتاب الجنائز، باب بناء المسجد على القبر؛ انظر فتح الباري (٣/ ٢٠٨) ح ١٣٤١

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور (٢/ ٦٦)

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور (٢/ ٦٧-٦٨)

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب حدثنا أبو اليمان؛ انظر فتح الباري (١/ ٥٣٢) ح ٤٣٥، ٤٣٦

أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور =

٤- وعن ابن عباس: سمع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول على المنبر: سمعت النبي ﷺ يقول: "لاتطروني كما أطرت النصارى ابن مريم فإنما أنا عبده فقولوا: عبد الله ورسوله"(١)

٥- وعن أبي واقد الليثي قال خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى حنين ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم، يقال لها ذات أنواط، فمررنا بسدرة، فقلنا: يارسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال رسول الله ﷺ "الله أكبر، إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنوا إسرائيل لموسى {اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة بل أنتم قوم تجهلون}(٢) لتركبن سنن من كان قبلكم"(٣)

تلك بعض الإشارات عما حواه كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ وسنة نبيه ﷺ من ذكر مقالات اليهود والنصارى والمشركين وغيرهم من أهل الباطل مما يؤكد ضرورة الاهتمام بتلك المقالات بقصد بيان زيغها وفسادها والرد عليها والتحذير منها ومن الوقوع فيها.

المطلب الثاني: أهمية علم المقالات عمومًا

لعلم المقالات أهميته البالغة ومنفعته العظيمة باعتباره أحد العلوم المهمة التي أولاها العلماء اهتمامهم وتناولوها بالبحث والدراسة والتصنيف، وترجع أهمية هذا العلم لعوامل متعددة من أهمها مايلي:

=
(٢/ ٦٧)

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب حديث الأنبياء، باب {واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها} انظر فتح الباري (٦/ ٤٧٨) ح ٣٤٤٥

(٢) الآية ١٣٨ من سورة الأعراف

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٢١٨) والترمذي في السنن (٤/ ٤٧٥) ح ٢١٨٠، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن أبي عاصم في السة (ص ٣٧) رقم ٧٦ وصححه الألباني

أولًا:- رصد وكشف المذاهب المنحرفة عن الصراط المستقيم فذلك من الأمور المهمة التي ينبغي الاهتمام الجاد بدراستها، وإعطائها حقها من المتابعة والبحث، تحقيقًا لقول الله تعالى {وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين}[(١)][(٢)]،

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "العالمون بالله وكتابه ودينه، عرفوا سبيل المؤمنين معرفة تفصيلية، وسبيل المجرمين معرفة تفصيلية، فاستبانت لهم السبيلان، فهؤلاء أعلم الخلق وأنفعهم للناس، وأنصحهم لهم، وهم الأدلاء الهداة، وبذلك برز الصحابة على جميع من أتى بعدهم إلى يوم القيامة، فإنهم نشأوا في سبيل الضلال والكفر والشرك والسبل الموصلة إلى الهلاك وعرفوها مفصلة، ثم جاء الرسول ﷺ فأخرجهم من الظلمة الشديدة إلى النور التام، ومن الظلم إلى العدل، فعرفوا مقدار ما نالوه وظفروا به، ومقدار ما كانوا فيه، فإن الضد يظهر حسنه الضد، وإنما تتبين الأشياء بأضدادها، فازدادوا رغبة ومحبة فيما انتقلوا إليه، ونفرة وبغضًا لما انتقلوا عنه..."[(٣)].

وهذا المفهوم يجليه قول عمر الفاروق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية"[(٤)]

ثانيًا: الرد على أهل الأهواء والبدع حتى تنقطع شبهتهم ويزول عن المسلمين ضررهم، فتلك مرتبة عظيمة من منازل الجهاد باللسان، فقد صح من حديث أنس أن

---

(١) الأنعام الآية ٥٥.
(٢) مقالات في المذاهب والفرق ص ٧٧.
(٣) الفوائد ص ١٠٨-١٠٩. ط دار الكتب العلمية ١٣٩٣هـ
(٤) تيسير العزيز الحميد (ص ٩٠)

النبي ﷺ قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"[(١)]

وقال الإمام ابن تيمية: "فالراد على أهل البدع مجاهد، حتى كان يحي ابن يحي يقول: الذب عن السنة أفضل من الجهاد"[(٢)].

وقال أيضًا: "وإذا كان النصح واجبًا في المصالح الدينية الخاصة والعامة: مثل نقلة الحديث الذين يغلطون ويكذبون، ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلَّى واعتكف فإنما هو انفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل. فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله؛ إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء، لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب؛ فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعًا، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداءً"[(٣)].

ثالثًا: أن الدعوة إلى عقيدة أهل السنة والجماعة والاجتماع عليها وبيان فساد ما خالفها وشذ عنها والتحذير منهم فيه تكثير للفرقة الناجية المعتصمة بالحق، وفيه أمر بالمعروف، قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: "ولا يقال: فإذا كان الكتاب والسنة قد دلا على

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٩/ ٢٧٢ ح ١٢٢٤٦) وإسناده صحيح على شرط مسلم، وأخرجه وأبو داود (٢٥٠٤)، والنسائي (٦/ ٥١)، والحاكم (٢/ ٨١) وصححه، ووافقه الذهبي، والضياء في المختارة (١٩٠٥)

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ١٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١-٢٣٢.

وقوع ذلك - الافتراق بين المسلمين - فما فائدة النهي عنه؟

لأن الكتاب والسنة أيضًا قد دلا على أنه لا يزال في هذه الأمة طائفة متمسكة بالحق الذي بعث به محمد ﷺ إلى قيام الساعة وأنها لا تجتمع على ضلالة.

ففي النهي عن ذلك تكثير هذه الطائفة المنصورة وتثبيتها وزيادة إيمانها فنسأل الله المجيب أن يجعلنا منها"(١).

رابعًا: إن دراسة مقالات الفرق من باب معرفة الشر لتوقيه وتحذير الناس من الفرق المبتدعة التي تكاثرت وتكاثفت فتعددت السبل وكثرت المشتبهات، وفي ذلك نهي عن المنكر.

وقد كان حذيفة بن اليمان رضي الله عنه يقول: "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني"(٢).

قال ابن تيمية - في تعليقه على أحاديث النهي عن التفرق -: "وهذا المعنى محفوظ عن النبي ﷺ من غير وجه، يشير إلى أن التفرق والاختلاف لا بد من وقوعهما في الأمة، وكان يحذر أمته منه لينجو من الوقوع فيه من شاء الله له السلامة"(٣).

خامسًا: بيان صلة الفرق الضالة والآراء المنحرفة المعاصرة بجذورها الخبيثة من الفرق القديمة أهل الأهواء والبدع وكشف حقيقتها وتلبيساتها على الناس، فإن تغيير الأسماء مع بقاء المسميات والمعاني من أساليب الخداع والمكر عند اليهود والزنادقة وأعداء الإسلام.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ١٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة؟ (انظر فتح الباري ١٣/ ٣٥ ح ٧٠٨٤). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (٦/ ٢٠)

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ١٢٧.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ - بعد كلامه عن التحيل الباطل -: "وإنما غرضه التوصل بها إلى ما هو ممنوع منه، فجعلها سترة وجنَّة يتستر بها من ارتكب ما نهي عنه فأخرجه في قالب الشرع.

كما أخرج الجهمية التعطيل في قالب التنزيه.

وأخرج المنافقون النفاق في قالب الإحسان والتوفيق والعقل المعيشي.

وأخرج الظلمة الفجرة الظلم والعدوان في قالب السياسة وعقوبة الجناة.

وأخرج الروافض الإلحاد والكفر والقدح في سادات الصحابة وحزب رسول الله ﷺ وأوليائه وأنصاره في قالب محبة أهل البيت والتعصب لهم وموالاتهم.

وأخرج فسقة المنتسبين إلى الفقر والتصوف بدعهم وشطحهم في قالب الفقر والزهد والأحوال والمعارف ومحبة الله ونحو ذلك.

وأخرجت الاتحادية أعظم الكفر والإلحاد في قالب التوحيد وأن الوجود واحد لا اثنان وهو الله وحده فليس هاهنا وجودان خالق ومخلوق ولا رب ولا عبد بل الوجود واحد وهو حقيقة الرب.

وأخرجت القدرية إنكار عموم قدرة الله تعالى على جميع الموجودات، أفعالها وأعيانها في قالب العدل، وقالوا: لو كان الرب قادرًا على أفعال عباده لزم أن يكون ظالمًا لهم فأخرجوا تكذيبهم بالقدر في قالب العدل.

وأخرجت الخوارج قتال الأئمة والخروج عليهم بالسيف في قالب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأخرج أرباب البدع جميعهم بدعهم في قوالب متنوعة بحسب تلك البدع، فكل صاحب باطل لا يتمكن من ترويج باطله إلا بإخراجه في قالب حق..."(١).

---

(١) إغاثة اللهفان ٢/ ٨١.

سادسًا: إن عدم دراسة الفرق والرد عليها وإبطال الأفكار المخالفة للحق، فيه إفساح المجال للفرق المبتدعة أن تفعل ما تريد، وأن تدعو إلى كل ما تريد من بدع وخرافات دون أن تجد من يتصدى لها بالدراسة والنقد(١).

ولهذه العوامل وغيرها تبدو الضرورة ملحة لوجود هذا العلم واعتناء أهل العلم به، وهذا هو الواقع الملموس من تتبع جهود العلماء قديمًا وحديثًا عبر القرون المختلفة، قال طاش كبري زاده في معرض تعريفه لعلم المقالات "وموضوعه وغايته وغرضه ومنفعته ظاهرة جدًا."(٢)

المبحث الثالث: مناهج التأليف في علم المقالات والمؤلفات فيه

المطلب الأول: مناهج التأليف في علم المقالات

سلك أصحاب كتب المقالات طريقان في ترتيب هذا الفن وفي ذلك يقول الشهرستاني: "ولأصحاب كتب المقالات طريقان في الترتيب:

أحدهما: أنهم وضعوا المسائل أصولًا ثم أوردوا في كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة.

والثاني: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولًا ثم أوردوا مذاهبهم في مسألة مسألة"(٣).

ولا شك أن أغلب المصنفين سلك المسلك الثاني. ومنهم الشهرستاني الذي علل ذلك بقوله: "لأني وجدتها أضبط للأقسام وأليق بأبواب الحساب"(٤).

ومنهم عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، حيث جعل أصحاب الآراء

---

(١) فرق معاصرة لغالب العواجي ١/ ٢٦.
(٢)مفتاح السعادة (١/ ٢٩٨)
(٣) الملل والنحل ١/ ٦
(٤) المصدر السابق ١/ ٦

وزعماء الفرق أصولًا، ثم يورد آراء كل منهم في كل مسألة، كما قال:"...ونذكر في الباب الذي يليه تفصيل مقالة كل فرقة من فرق أهل الأهواء الذين ذكرناهم إن شاء الله ﷻ..."(١).

وممن جمع بين الطريقتين أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين فقد تميز كتابه بالجمع بين الطريقتين في عرض آراء الفرق، فالجزء الأول معظمه كان وفق الطريقة الثانية، وهي جعل أصحاب المذاهب أصولًا.

أما الجزء الثاني فهو وفق الطريقة الأولى، وهي جعل المسائل أصولًا، ثم إيراد في كل مسألة مذهب طائفة وفرقة فرقة.

ومنهج الأشعري هذا جعل كتابه بمثابة كتابين مختلفين ضم أحدهما إلى الآخر، فمن أراد آراء الفرق في مسألة ما، أمكنه ذلك، ومن أراد آراء فرقة ما، أمكنه ذلك، وقد اقتضى منه ذلك شيئًا من التكرار الملاحظ لآراء الأشخاص في أكثر من موضع.

وممن وافق الأشعري في طريقته هذه ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، حيث جمع بين الطريقتين، مع استعماله الطريقة الأولى، وهي جعل المسائل أصولًا أكثر.

ومنهم أيضًا أبو محمد اليمني في كتابه عقائد الثلاث والسبعين فرقة حيث جمع بين الطريقتين الأولى، والثانية.

وإذا ماخرجنا عن كتب المقالات فإنا نجد كتب الردود قد اعتمدت الطريقة الأولى، وهي جعل المسائل أصولًا، فهي تعنى ببيان الحق في مسألة من مسائل العقيدة والرد على المخالفين فيها، ومن ذلك على سبيل المثال:

الرد على الجهمية للإمام أحمد، والرد عى الجهمية لعثمان بن سعيد الدارمي،

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٨.

والرد على الجهمية لابن منده، والرد على بشر المريسي للدارمي، والرد على البكري، وعلى الأخنائي، كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية، والصارم المنكي في الرد على السبكي لابن عبد الهادي.

والملاحظ أن الغالب اليوم في طريقة عرض هذه المادة عند من يقوم بتدريسها هو استعمال الطريقة الثانية وهي وضع الرجال وأصحاب المذاهب أصولًا ثم إيراد مذاهبهم.

المطلب الثاني: الكتب المؤلفة في هذا العلم

من الكتب المؤلفة في هذا العلم:

١-المقالات[١]: زفر بن الهذيل صاحب أبي حنيفة (١٥٨هـ)[٢].

٢-المقالات والفرق: سعد بن عبد الله الأشعري القمي الرافضي (٣٠٠هـ)[٣].

٣-المقالات[٤]: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي المعتزلي (٣١٩هـ)[٥].

٤-المقالات في أصول الديانات: المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (٣٤٦هـ) شيعي معتزلي[٦].

٥-المسائل والعلل في المذاهب والملل: له أيضًا.

٦-الآراء والديانات[٧] للحسن بن موسى بن الحسن النوبختي الفارسي شيعي

---

(١) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٧٨٢.

(٢) ترجمته في شذرات الذهب ١/ ٢٤٣، الأعلام ٣/ ٤٥.

(٣) ترجمته في الأعلام ٣/ ٨٦.

(٤) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٧٨٢.

(٥) ترجمته في تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، الأعلام ٤/ ٦٥-٦٦.

(٦) ترجمته في فوات الوفيات ٢/ ٤٥، لسان الميزان ٤/ ٢٢٤، الأعلام ٤/ ٢٧٧.

(٧) ذكرابن النديم في الفهرست ص ١٧٧ أن ابن النوبختي ألف كتاب "الأراء والديانات " =

معتزلي[١] (٣١٠هـ)[٢].

٧-جمل المقالات[٣]: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ)[٤].

٨-مقالات الإسلاميين: له أيضًا.

٩-مقالات غير الإسلاميين[٥]: له أيضا.

١٠-التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي (٣٧٧هـ)[٦].

١١-الملل والنحل[٧]: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)[٨].

١٢-الملل والنحل[٩]: أبو منصور عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)[١٠].

١٣-الفرق بين الفرق: له أيضًا.

=

ولم يتمه

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية "في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن النوبختي صاحب كتاب "الأراء والديانات " منهاج السنة ١/ ٧٢

(٢) ترجمته في الفهرست ص ٢٥١، سير أعلام النبلاء ١٥/ ٣٢٧، الأعلام ٢/ ٢٢٤.

(٣) ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٢٩، والذهبي في السير ١٥/ ٨٧-٨٨.

(٤) ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٣٢٦، البداية والنهاية ١١/ ١٨٧.

(٥) ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٢٩، والذهبي في السير ١٥/ ٨٧-٨٨. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ([كتاب مقالات غير الإسلاميين] وهوكتاب كبير أكبر من [مقالات الإسلاميين]) منهاج السنة ٥/ ٢٨٣ وقال الدكتور محمد رشاد سالم في هامش التحقيق "وهوكتاب مفقود.وانظر سزكين م ١ ،ح٤ ،ص ٣٥-٣٩ "

(٦) ترجمته في طبقات الشافعية ٢/ ١١٢، الأعلام ٥/ ٣١١.

(٧) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ص ١٨٢٠.

(٨) ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠، الأعلام ٦/ ١٧٦.

(٩) مخطوط ذكره البغدادي في هدية العارفين ٥/ ٦٠٦، والزركلي في الأعلام ٤/ ٤٨.

(١٠) ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٧٢.

١٤-تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (٤٤٠هـ)[١].

١٥-المقالات والآراء والديانات[٢]: له أيضًا

١٦-الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)[٣].

١٧-الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)[٤].

١٨-عقائد الثلاث والسبعين فرقة[٥]: لأبي محمد اليمني (من علماء القرن السادس الهجري)[٦].

١٩-اعتقدات فرق المسلمين والمشركين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)[٧].

٢٠-البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان: لأبي الفضل عباس بن منصور التريني السكسكي اليمني (٦٨٣هـ)[٨].

٢١-المقالات[٩]: علاء الدولة أحمد بن محمد السمناني الصوفي (٧٣٦هـ)[١٠].

---

(١) ترجمته في الأعلام ٥/ ٣١٤.
(٢) مخطوط ذكره البغدادي في هدية العارفين ٦/ ٦٥.
(٣) ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤-٢١٢، الأعلام ٤٢٥٤.
(٤) ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٤٨٢، الأعلام ٦/ ٢١٥.
(٥) طبع بتحقيق د/ محمد بن عبد الله زربان الغامدي.
(٦) انظر الكلام عنه في القسم الدراسي من كتابه ١/ ١-٧.
(٧) ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٤٧٤، الأعلام ٦/ ٣١٣.
(٨) ترجمته في هدية العارفين ٥/ ٤٣٧، الأعلام ٣/ ٢٦٧.
(٩) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٧٨٢.
(١٠) ترجمته في الدرر الكامنة ١/ ٢٥٠، الأعلام ١/ ٢٢٣.

٢٢-المنية والأمل في شرح الملل والنحل: أحمد بن يحي بن المرتضى اليماني الزيدي المعتزلي (٨٤٠هـ)[١].

٢٣-الملل والنحل[٢]: له أيضًا.

٢٤-شارع النجاة[٣]: أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي (٨٤٥هـ)[٤].

٢٥-وجيزة المقال في بيان ملل الضلال[٥]: أحمد بن السيد عثمان الدمشقي الحنفي (كان حيا سنة ١١٦٣هـ)[٦].

والملاحظ على هذه المؤلفات أن جلها لاتحمل عقيدة أهل السنة والجماعة، فإذا ما استثنينا كتاب "التنبيه والرد" للملطي، وكتاب "عقائد الثلاث والسبعين فرقة" لأبي محمد اليمني، وكتب "مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري (على ما عليه من ملاحظات سيأتي بيانها)، نجد أن باقي الكتب تمثل تيارًا مخالفًا بل إنه في بعض الأحيان شديد المخالفة كالاعتزال أوالرفض.

ولكن لكون أكثر هذه الكتب تعتمد منهج النقل المجرد للمقالات دون تدخل في مناقشتها، فإنه قد يستفاد منها في هذا الوجه، أو قد يستفاد منها من وجه آخر كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية "ومع هذا فيستفاد من كلامهم نقض بعضهم على بعض وبيان فساد قوله،فإن المختلفين كل كلامهم فيه شيء من الباطل،وكل طائفة تقصد بيان بطلان قول الأخرى،فيبقى الإنسان عنده دلائل كثيرة تدل على فساد قول كل

---

(١) ترجمته في هدية العارفين ٥/ ١٢٥.

(٢) ذكره البغدادي في هدية العارفين ٥/ ١٢٥.

(٣) ذكره الزركلي في الأعلام ١/ ١٧٨.

(٤) ترجمته في البدر الطالع ١/ ٧٩، الأعلام ١/ ١٧٨.

(٥) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٣/ ٧٠٢، والبغدادي في هدية العارفين ٥/ ١٧٥.

(٦) ترجمته في المصدرين السابقين.

طائفة من الطوائف المختلفين في الكتاب."[١]

المطلب الثالث: أشهر الكتب المؤلفة في المقالات ومناهج مؤلفيها

من الحقائق التي يجهلها الكثير من الدارسين لهذا العلم أن أشهر الكتب التي يكثر تداولها بين أيديهم عند دراسة هذا العلم وهي "كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري،كتاب الفصل لابن حزم، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق للبغدادي" لا تمثل عقيدة أهل السنة والجماعة، فهذه الكتب يصدق فبها قول شيخ الإسلام ابن تيمية "فالكتب المصنفة في مقالات الطوائف التي صنفها هؤلاء ليس فيها ما جاء به الرسول وما دل عليه القرآن، لا في المقالات المجردة، ولا في المقالات التي يذكر فيها الأدلة فإن جميع هؤلاء دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذموه."[٢].

وقوله أيضًا: "ثم إن غالب كتب أهل الكلام والناقلين للمقالات، ينقلون في أصول الملل والنحل من المقالات ما يطول وصفه. ونفس ما بعث الله به رسوله،وما يقوله أصحابه والتابعون لهم في ذلك الأصل، الذي حكوا فيه أقوال الناس،لا ينقلونه لا تعمدًا منهم لتركه،بل لأنهم لم يعرفوه،بل ولا سمعوه،لقلة خبرتهم بنصوص الرسول وأصحابه والتابعين.".[٣].

ومن أجل ذلك أحببت التنبيه على ما حوته هذه المؤلفات من مناهج، مع بيان عقائد أصحابها وسمات تلك المؤلفات، وذلك على النحو التالي:

أولًا: كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري "٢٦٠ -٣٢٤".

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٢٧٥

(٢) النبوات ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣) منهاج السنة ٦/ ٣٠٣-٣٠٤

١- عقيدته:

يعتبر أبو الحسن الأشعري امتدادًا للمذهب الكلابي فأبو الحسن الأشعري الذي عاش في الفترة ما بين (٢٦٠هـ -٣٢٤هـ) كان معتزليًا إلى سن الأربعين، حيث عاش في بيت أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في البصرة، ثم رجع عن مذهب المعتزلة وسلك طريقة ابن كلاب وتأثر بها لفترة طويلة، ولعل السبب في ذلك أنه وجد في كتب ابن كلاب وكلامه بغيته من الرد على المعتزلة وإظهار فضائحهم وهتك أستارهم، وكان ابن كلاب قد صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم. ولكن فات الأشعري أن ابن كلاب وإن رد على المعتزلة وكشف باطلهم وأثبت لله تعالى الصفات اللازمة، إلا أنه وافقهم في إنكار الصفات الاختيارية التي تتعلق بمشيئته تعالى وقدرته، فنفى كما نفت المعتزلة أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته. كما نفى أيضًا الصفات الاختيارية مثل الرضى، والغضب، والبغض، والسخط وغيرها.

وقد مضى الأشعري في هذا الطور نشيطًا يؤلف ويناظر ويلقى الدروس في الرد على المعتزلة سالكًا هذه الطريقة.

ثم التقى بزكريا بن يحي الساجي فأخذ عنه ما أخذ من أصول أهل السنة والحديث،[١] وكان الساجي شيخ البصرة وحافظها[٢] ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورًا أخرى وذلك بآخر أمره.

ولكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة، وخبرته بالسنة خبرة مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول، وبين الانتصار للسنة، كما فعل في مسألة الرؤية والكلام،

---

(١)- مجموع الفتاوى ٥/ ٣٨٦، تذكرة الحفاظ (٢/ ٩٠٧).
(٢)- العلو ص١٥٠، تذكرة الحفاظ (٢/ ٩٠٧).

والصفات الخبرية وغير ذلك.[١]

ولذلك قال عنه السجزي: (رجع في الفروع وثبت في الأصول)[٢] أي أصول المعتزلة التي بنوا عليها نفي الصفات، مثل دليل الأعراض وغيره.[٣]

وقال عنه الذهبي:"...وكان معتزليًا ثم تاب، ووافق أصحاب الحديث في أشياء يخالفون فيها المعتزلة، ثم وافق أصحاب الحديث في أكثر ما يقولونه، وهو ما ذكرناه عنه من أنه نقل إجماعهم على ذلك، وأنه موافق لهم في جميع ذلك، فله ثلاثة أحوال: حال كان معتزليًا، وحال كان فيها سنياً في بعض دون البعض، وكان في غالب الأصول سنيًا، وهو الذي علمناه من حاله، ف رَحِمَهُ اللهُ وغفر له ولسائر المسلمين..."[٤].

ب – منهج الأشعري في كتابه المقالات

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري،وقد ذكر فيه من المقالات وتفصيلها ما لم يذكره غيره، وذكر فيه مذهب أهل الحديث والسنة بحسب ما فهمه عنهم. وليس في جنسه أقرب إليه منه، ومع هذا نفس القول الذي جاء به الكتاب والسنة وقال به الصحابة والتابعون لهم بإحسان: في القرآن،والرؤية،والصفات، والقدر،وغير ذلك من مسائل أصول الدين ليس في كتابه،وقد استقصى ما عرفه من كلام المتكلمين.

وأما معرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وآثار الصحابة، فعلم آخر لا يعرفه أحد من هؤلاء المتكلمين،المختلفين في أصول الدين.ولهذا كان سلف الأمة

(١)- مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٠٤.

(٢)- الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١٦٨.

(٣)- موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٣٦٧.

(٤) العرش للذهبي ٢/ ٣٠٢-٣٠٣.

وأئمتها متفقين على ذم أهل الكلام) إلى أن قال (ومع هذا فيستفاد من كلامهم نقض بعضهم على بعض وبيان فساد قوله،فإن المختلفين كل كلامهم فيه شيء من الباطل،وكل طائفة تقصد بيان بطلان قول الأخرى،فيبقى الإنسان عنده دلائل كثيرة تدل على فساد قول كل طائفة من الطوائف المختلفين في الكتاب.

وهذا مما مُدح به الأشعري ؛ فإنه بيّن من فضائح المعتزلة وتناقض أقوالهم وفسادها ما لم يبينه غيره،لأنه كان منهم،وكان قد درس الكلام على أبي علي الجبائي أربعين سنة،وكان ذكيًا،ثم إنه رجع عنهم،وصنف في الرد عليهم،ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب،لأنها أقرب إلى الحق والسنة من قولهم،ولم يعرف غيرها،فإنه لم يكن خبيرًا بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم،وتفسير السلف للقرآن.والعلم بالسنة المحضة إنما يستفاد من هذا.

ولهذا يذكر في المقالات مقالة المعتزلة مفصلة: يذكر قول كل واحد منهم وما بينهما من النزاع في الدق الجل.....؛ويذكر أيضًا مقالات الخوارج والروافض،لكن نقله لها من كتب أرباب المقالات،لاعن مباشرة منه للقائلين،ولا عن خبرة بكتبهم،ولكن فيه تفصيل عظيم،ويذكر مقالة ابن كلاب عن خبرة بها ونظر في كتبه،ويذكر اختلاف الناس في القرآن من عدة كتب.

فإذا جاء إلى مقالة أهل السنة والحديث ذكر أمرًا مجملًا تلقى أكثره عن زكريا بن يحي الساجي،وبعضه عمن أخذ عنه من حنبلية بغداد ونحوهم.وأين العلم المفصل من العلم المجمل؟"[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ثم إن غالب كتب أهل الكلام والناقلين للمقالات، ينقلون في أصول الملل والنحل من المقالات ما يطول وصفه. ونفس ما

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٢٧٥ ـ ٢٧٨

بعث الله به رسوله،وما يقوله أصحابه والتابعون لهم في ذلك الأصل، الذي حكوا فيه أقوال الناس،لا ينقلونه لا تعمدًا منهم لتركه،بل لأنهم لم يعرفوه،بل ولا سمعوه،لقلة خبرتهم بنصوص الرسول وأصحابه والتابعين.

وكتاب المقالات للأشعري أجمع هذه الكتب وأبسطها، وفيه من الأقوال وتحريرها مالا يوجد في غيرها.وقد نقل مذهب أهل السنة والحديث بحسب ما فهمه وظنه قولهم،وذكر أنه يقول بكل ما نقله عنهم.

وجاء بعده من أتباعه ـ كابن فورك ـ من لم يعجبه ما نقله عنهم، فنقص من ذلك وزاد، مع هذا فلكون خبرته بالكلام أكثر من خبرته في الحديث ومقالات السلف الأئمة، وقد ذكر في غير موضع عنهم أقوالًا في النفي والإثبات لا تنقل عن أحد منهم أصلًا". [(١)]

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "وتأملت ما وجدته في الصفات من المقالات مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني، وكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، وهو أجمع كتاب رأيته في هذا الفن، وقد ذكر فيه ما ذكر أنه مقالة أهل السنة والحديث، وأنه يختارها،وهي أقرب ما ذكره من المقالات إلى السنة والحديث، لكن فيه أمور لم يقلها أحد من أهل السنة والحديث ونفس مقالة أهل السنة والحديث لم يكن يعرفها، ولا هو خبير بها، فالكتب المصنفة في مقالات الطوائف التي صنفها هؤلاء ليس فيها ما جاء به الرسول وما دل عليه القرآن، لا في المقالات المجردة، ولا في المقالات التي يذكر فيها الأدلة فإن جميع هؤلاء دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذموه."[(٢)].

---

(١) منهاج السنة ٦/ ٣٠٣ـ٣٠٤

(٢) النبوات ص ٢١٩-٢٢٠.

ج – سمات كتاب مقالات الإسلاميين

من أبرز ما تميز به كتابه المقالات من السمات ما يلي:

١-قصر الأشعري الحديث في كتابه على الفرق الإسلامية، والسبب في ذلك أن له كتابًا آخر سماه (مقالات غير الإسلاميين)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ([كتاب مقالات غير الإسلاميين] وهو كتاب كبير أكبر من [مقالات الإسلاميين])[(١)].

٢-أغفل الأشعري في كتابه حديث الافتراق، فلم يتعرض له بشيء فضلًا عن أن يقيم كتابه عليه مثل ما فعل بعض المؤلفين الآخرين كما سيأتي.

٣-سلك الأشعري في عرض الآراء منهج عرض آراء ومقالات الفرق، دون أن يكون للمؤلف أي توجيه في ذلك العرض، فلا تعقيب ولا رد ولا نقد ولا مناقشة لتلك الآراء، وقد التزم الأشعري بهذا المنهج في جميع كتابه، ولذا عدَّ مصدرًا موثوقا به في نقل آراء الفرق الأخرى، وخاصة المعتزلة الذين يعدون من خصومه.

٤-تميز كتاب المقالات بالجمع بين الطريقتين في عرض آراء الفرق، فالجزء الأول معظمه كان وفق الطريقة الأولى، وهي جعل أصحاب المذاهب أصولًا.

أما الجزء الثاني فهو وفق الطريقة الثانية، وهي جعل المسائل أصولًا، ثم إيراد في كل مسألة مذهب طائفة وفرقة فرقة.

ومنهج الأشعري هذا جعل كتابه بمثابة كتابين مختلفين ضم أحدهما إلى الآخر، فمن أراد آراء الفرق في مسألة ما، أمكنه ذلك، ومن أراد آراء فرقة ما، أمكنه ذلك، وقد اقتضى منه ذلك شيء من التكرار الملاحظ لآراء الأشخاص في أكثر من موضع.

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٢٨٣ وقال الدكتور محمد رشاد سالم في هامش التحقيق "وهو كتاب مفقود.وانظر سزكين م ١ ،ح٤ ،ص ٣٥ـ٣٩ "

٥-حصر الأشعري أصول الفرق في عشر فرق[١] خلافا للمؤلفين الآخرين كما سيأتي.

٦-اختلف منهج الأشعري في طائفة المعتزلة عن سائر الطوائف من حيث:

أ- عدم تقسيم المعتزلة إلى فرق، كما هو شأن سائر الفرق الأخرى.

ب- عرض آرائهم وفق الطريقة الثانية فقط، وهي جعل المسائل أصولا.

جـ- التوسع والإطناب في عرض آرائها توسعًا ملحوظًا، حيث استغرق الحديث عنهم نصف الجزء الأول تقريبًا، ومعظم الجزء الثاني، وذلك لسعة علمه واطلاعه على دقائق آرائهم، ودقة فهمه لمقولاتهم.

٧-كان الأشعري أعلم بالمقالات وقائليها، وأدق في نقل الأقوال، وعزوها إلى قائليها، وأكثر تحريًا ممن جاء بعده، بل إن كتابه هو مصدر معظم من جاء بعده من المؤلفين في مقالات الفرق، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواضع من كتبه منها قوله:

"والأشعري أعلم بمقالات المختلفين من الشهرستاني، ولهذا ذكر عشر طوائف، وذكر مقالات لم يذكرها الشهرستاني، وهو أعلم بمقالات أهل السنة وأقرب إليها وأوسع علمًا من الشهرستاني"[٢].

وقال: "ولهذا تجد نقل الأشعري أصح من نقل هؤلاء، لأنه أعلم بالمقالات، وأشد احترازًا من كذب الكذابين فيها..."[٣].

وقال أيضًا: "ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥.

(٢) النبوات ص ٢٤٧.

(٣) منهاج السنة ٦/ ٣٠١.

أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري..."[١].

وقال: "وكتاب المقالات للأشعري أجمع هذه الكتب وأبسطها، وفيه من الأقوال وتحريرها مالا يوجد في غيرها"[٢].

٨-الإيجاز والاختصار في عرض الآراء والمقالات بوجه عام[٣].

ثانيًا: كتاب "الفرق بين الفرق" لعبد القاهر البغدادي "ت ٤٢٩ هـ"

ا – عقيدته: هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ[٤]، وكان أشعري المذهب ويدل على ذلك عدة أمور منها:

١-اتفاق المترجمين له على نسبته إلى هذا المذهب

٢-عرضه لعقيدة الأشعرية في كتابه الفرق بين الفرق على أنها عقيدة أهل السنة والجماعة الفرقة الناجية، ولم يصنف الأشعرية على أنها إحدى الطوائف بل جعلهم هم أهل الحق[٥].

٣-كتابه "أصول الدين" أكبر دليل على انتسابه إلى هذا المذهب، فقد ألفه على طريقة المتكلمين في تقسيمه لأبوابه، وتقريره لمسائل الاعتقاد على منهج الأشاعرة في مختلف الأبواب[٦].

ب – منهج البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٣٠٣.

(٣) انظر حول هذه النقاط كتاب الشهرستاني ومنهجه في كتابه الملل والنحل ص ٢٥٨-٢٦٥ بتصرف.

(٤) ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٢٩٨، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٣٨، فوات الوفيات ١/ ٢٩٨، تبيين كذب المفتري ص ٢٥٣، الأعلام ٤/ ٤٨.

(٥) الفرق بين الفرق ص ٣١٢ وما بعدها.

(٦) انظر المصدر السابق ص ٨٨، ٩٠، ١٣٣، ١٥٦، وغيرها.

تميز منهج البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق بعدم ميزات من أهمها ما يلي:

١-اعتمد في تقسيم الفرق الإسلامية على حديث الافتراق، وسعى في تحديد الفرق طبقًا للعدد المذكور في الحديث.

٢-كانت طريقته في عرض آراء الفرق بجعل أصحاب الآراء وزعماء الفرق أصولًا، ثم إيراد آراء كل منهم في كل مسألة.

٣-تميز كتاب الفرق بين الفرق بحسن التنظيم وجودة الترتيب لآراء الفرق والتقسيمات المتعلقة بها.

٤-قدم قبل الخوض في آراء الفرق بمقدمات، ضمنها ذكر الخلافات الواقعة في أول الأمة، وكيف وقع الافتراق، والإشارة إلى فرق الأمة إجمالًا، وتوسع في ذلك فكانت تلك المقدمات كالخلاصة لبقية كتابه.

٥-اقتصر البغدادي على عرض آراء الفرق الإسلامية فقط.

٦-وافق البغدادي في عده لأصول الفرق أبا الحسن الأشعري، حيث جعل كل منهما أصول الفرق عشرة[1]، وعد بعض الفرق خارجة عن الإسلام وإن كانت تنتسب إليه، كغلاة الشيعة[2].

٧-عرض البغدادي الأشعرية وآراءهم عرضًا يفيد أنها العقيدة الصحيحة التي عليها جمهور أهل السنة والجماعة ـ في نظره ـ وهم معظم المسلمين كما زعم، ولم يدخلها ضمن تصنيفه للفرق الإسلامية[3].

٨-كان عرض البغدادي للفرق أكثر شمولًا من عرض غيره، حيث يعطي القارئ

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٨-٣٩.
(٢) المصدر السابق ص ٢٣٠ وما بعدها.
(٣) المصدر السابق ص ٣١٢ وما بعدها.

تصورًا عن الفرقة من جوانب متعددة، سواء كانت تاريخية أو فقهية أو غيرها؛ إضافة إلى الآراء العقدية لها.

٩-اتبع البغدادي في كتابه منهج التقرير والنقد، لا مجرد النقل الموضوعي لآراء الفرق، فكان يعرض آراء الفرق ومقولاتها، ثم يتبع ذلك بمناقشتها، وبيان بطلانها وتهافتها من وجهة نظره، وكانت مناقشاته وتعقيباته تتسم بالشدة، والقسوة وتصل إلى حد السب والسخرية والشماتة والتهكم بالرأي وصاحبه(١)، وذكر الإلزامات على الرأي، ومقارنة بعض آراء الفرقة بالمذاهب والأديان المنحرفة، بل يبلغ نقده حد الاتهام بالأعراض(٢)، بل التكفير والإخراج من ملة الإسلام، وهذا في مواضع متعددة من كتابه، وخاصة في حديثه عن المعتزلة(٣)(٤).

ثالثًا: كتاب الفصل لابن حزم "ت ٤٥٦ هـ"

ا- عقيدته: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي المتوفى (٤٥٦ هـ)، أما مذهبه العقدي فإن ابن حزم لم يكن له مذهب عقدي متميز سار عليه في جميع أبواب الاعتقاد، بل نجده مضطربًا اضطرابًا شديدًا في مختلف المسائل العقدية، فنجده مثلًا يوافق المتكلمين في طريقة إثباتهم لوجود الله بطريق الحدوث، لكنه زاد عليهم في الاستدلال بالآثار الدالة في المخلوقات على وجود الصانع وهو أحد أدلة أهل السنة.

ونجده يستعمل العديد من مصطلحات المتكلمين المجملة، كنفي الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة، مع أن الصواب في ذلك هو عدم النفي

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥، ١٧٧-١٧٨.

(٢)المصدر السابق ص ١٧٣.

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ وما بعدها.

(٤) انظر حول هذه النقاط كتاب الشهرستاني ومنهجه في كتابه الملل والنحل ص ٢٦٥-٢٦٩ بتصرف.

المطلق بل التفصيل في هذه المسائل.

ويوافق المعتزلة في إثبات الأسماء لله ﷻ مجردة عن المعاني المتعلقة بها، ومن غير أ ن تشتق منها الصفات، بل يعتبرها أنها أعلام محضة لا معنى لها.

والصفات التي يثبتها ابن حزم يرجعها إلى الذات كما هو مذهب طوائف من المتكلمين في هذه المسألة، ونجده أيضًا يؤول العديد من الصفات كالصورة، والأصابع، والساق، والاستواء، والنزول، وغيرها.

في حين نجده يوافق أهل السنة في جملة مسائل منها، مسألة الرؤية في الآخرة، والقرآن، وأنه كلام الله، وغالب مباحث أفعال الله تعالى، في باب القضاء والقدر.

في حين يوافق الأشاعرة في عدم تعليل أفعال الله تعالى خلافًا لأهل السنة والجماعة[1].

هذه بعض المسائل التي تبين اضطراب ابن حزم في منهجه العقدي مما يتعذر معه نسبته لطائفة معينة.

ب – منهج ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل

اتسم منهج ابن حزم في كتابه الفصل بعدة سمات من أبرزها ما يلي:

١ –شمل كتاب الفصل الحديث عن الفرق الإسلامية والملل الأخرى من مختلف الأديان، وركز ابن حزم حديثه عن أهل الكتاب، وأولاهم اهتمامًا كبيرًا حتى استغرق ذلك جزءًا كبيرًا من الكتاب، بينما حديثه عن الفرق الإسلامية كان مختصرًا ويسيرًا.

٢ –لم يعتمد ابن حزم في كتابه على حديث الافتراق، بل ضعفه وأبطله وأنكر

(١) انظر حول الآراء العقدية لابن حزم كتاب ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد بن ناصر الحمد.

صحته[١].

٣-جعل ابن حزم أصول الفرق خمسة وهي: "المعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج، وأهل السنة"[٢].

٤-سلك ابن حزم في طريقة عرضه لآراء الفرق الطريقتين المتبعتين في ذلك، وهما: إما جعل المسائل أصولًا ثم ذكر من قال بها من مختلف الطوائف، وهي التي استخدمها أكثر، وإما جعل أصحاب المقالات وزعماء الفرق أصولًا، ثم ذكر قولهم في كل مسألة.

٥-سلك ابن حزم في كتابه منهج التقرير والنقد لمختلف الآراء، ولم يكتفي بمجرد العرض الموضوعي لها، بل لم يدخر جهدًا في إبطال ونقد كل مذهب ومقالة عرضها تخالف ما يعتقده، وقد كان في نقده ومناقشته لتلك الآراء عنيفًا، شديدًا في عباراته وألفاظه، قويًا في رده، خاصة في مناقشته لأهل الكتاب فيما تضمنه كتابهم المقدس - بزعمهم - حيث نقده نقدًا شديدًا، وبين تحريفه.

ومع قسوته وعنفه إلا أنه كان موضوعيًا، وكان نقده علميًا لا عاطفيًا حماسيًا.

٦-جاء كتاب ابن حزم مضطرباً في ترتيبه غير منظم، وقد أصاب السبكي في ذلك عندما قال: "وكتاب الملل والنحل للشهرستاني هو عندي خير كتاب صنف في هذا الباب، مصنف ابن حزم وإن كان أبسط منه، إلا أنه مبدد ليس له نظام..."[٣].

وقد علل أصحاب دائرة المعارف الإسلامية وجود هذا الاضطراب في كتاب ابن حزم بقولهم: "إن الترتيب المنطقي لهذا الكتاب - الفصل - مضطرب إلى حد ما؛

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ١٣٨ ط/ دار الجيل.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٨٨.
(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٧٨.

بسبب إدماج رسائل مستقلة فيه..."[1][2].

رابعًا: كتاب الملل والنحل للشهرستاني "ت ٥٤٨"

ا – عقيدته: هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ[3]، وكان الشهرستاني أشعري المعتقد ويدل لذلك عدة أمور منها:

١-إجماع المترجمين له على نسبته إلى المذهب الأشعري في المعتقد، ولم يخالف في ذلك أحد[4].

٢-دلالة العديد من كتبه على انتسابه إلى المذهب الأشعري في المعتقد، مثل كتابه الملل والنحل الذي قرر فيه أن المذهب الأشعري هو مذهب أهل السنة والجماعة، وتصريحه في كتابه نهاية الإقدام حين يعرض آراء المذهب الأشعري بقوله: "نقول، قلنا، قولنا، قول الحق"[5]، وغير ذلك؛ بخلاف عرض آراء المذاهب المخالفة، حيث يصدرها بقوله: "قالوا، يقولون، قولهم، حققوه"[6]، وغير ذلك.

فكاتبه هذا ـ في جملته ـ تقرير للمذهب الأشعري بأدلته وحججه ومناقشة الآراء

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٢٥٤.

(٢) انظر حول هذه النقاط كتاب الشهرستاني ومنهجه في كتابه الملل والنحل ص ٢٦٩-٢٧٣ بتصرف.

(٣) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٨٦، طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ٧٨، وفيات الأعيان ٤/ ٢٧٣، الوافي بالوفيات للصفدي ٣/ ٢٧٨، المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء ٣/ ٢٧، تاريخ ابن الوردي ٢/ ٨٦ وغيرها.

(٤) انظر المشترك وضعًا والمفترق صقعًا لياقوت الحموي ص ٢٧٩، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢٧٤، الوافي بالوفيات للصفدي ٣/ ٢٧٨، المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء ٣/ ٢٧، تاريخ ابن الوردي ٢/ ٨٦.

(٥) انظر نهاية الإقدام ص ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٢، ٣١١، ٣٨٧، ٣٩٩، وغيرها من المواضع.

(٦)انظر المصدر السابق ص ٢٨١، ٣٠٥، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤٠٩، وغيرها من المواضع.

المخالفة والرد عليها[١].

ومن الأمور التي اشتهرت في حق الشهرستاني اتهامه بالميل إلى الفلاسفة الباطنية، ومن العلماء الذين وجهوا له هذا الاتهام ابن أرسلان الخوارزمي[٢]، وعلي بن أبي القاسم البيهقي[٣]، والسمعاني[٤]، والذهبي[٥].

وقد دافع عنه آخرون وحاولوا تبرئته من هذه التهمة منهم السبكي[٦]، وابن حجر العسقلاني[٧]،والدكتورة سهير محمد مختار[٨].

وقد حقق القول في هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية وبين رأيه في هذه التهمة قائلًا: "أما قوله (يعني بذلك ابن مطهر الحلي) إن الشهرستاني من أشد المتعصبين على الإمامية، فليس كذلك بل يميل كثيرًا إلى أشياء من أمورهم، بل يذكر أحيانًا أشياء من كلام الإسماعيلية الباطنية منهم ويوجهه؛ ولذا اتهمه الناس بالإسماعيلية، وإن لم يكن الأمر كذلك، وقد ذكر من اتهمه شواهد من كلامه وسيرته، وقد يقال: هو من الشيعة بوجه، ومع أصحاب الأشعري بوجه... وبالجملة فالشهرستاني يظهر الميل إلى الشيعة إما بباطنه وإما مداهنة لهم..."[٩].

---

(١) انظر لمزيد من التفصيل في مذهبه العقدي "الشهرستاني وكتابه الملل والنحل ص ٩٠-١١٧.

(٢) انظر معجم البلدان ٣/ ٣٧٧، وسير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٨٨، ولسان الميزان ٥/ ٢٦٣.

(٣) انظر تاريخ حكماء الإسلام ص ١٤٢.

(٤) انظر التحبير في المعجم الكبير ٢/ ١٦١، وسير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٨٧.

(٥) انظر العبر في خبر من غبر ٣/ ٧.

(٦) انظر طبقات الشافعية ٤/ ٧٩.

(٧) انظر لسان الميزان ٥/ ٢٦٤.

(٨) انظر الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٦٢.

(٩) منهاج السنة ٦/ ٣٠٥-٣٠٧.

ومما يؤكد ذلك أن الشهرستاني صنف في ذكر فضائح الباطنية[١]، وفي الرد على ابن سينا الفيلسوف الإسماعيلي، يقول ابن القيم: "وصارع محمد الشهرستاني ابن سينا في كتاب سماه (المصارعة) أبطل فيه قوله بقدم العالم، وإنكار المعاد، ونفي علم الرب تعالى وقدرته وخلقه العالم"[٢].

وإن كان للشهرستاني بعض الردود على مطاعن الشيعة في الصحابة[٣]، ووصفهم بالحيرة والضياع[٤]، إلا أن ميله للتشيع أمر مؤكد في حقه كما قال شيخ الإسلام عنه: "وبالجملة فالشهرستاني يظهر الميل إلى الشيعة إما بباطنه وإما مداهنة لهم، فإن هذا الكتاب ـ الملل والنحل ـ صنفه لرئيس من رؤسائهم، وكانت له ولاية ديوانية، وكان الشهرستاني مقصود في استعطافه له، وكذلك صنف له كتاب المصارعة..."[٥].

وربما كان هذا التذبذب محاولة منه لإرضاء الطرفين، أهل السنة والشيعة، والله أعلم.

ب – منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل

تتمثل أبرز سمات المنهج الذي سار عليه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل في النقاط التالية:

١ –جمعه بين الحديث عن الفرق الإسلامية وملل ومذاهب أخرى، فكتابه أشبه بالموسوعة المختصرة في الأديان والمذاهب والفرق المختلفة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٨.
(٢) إغاثة اللهفان ٢/ ٣٨١، وانظر مقدمة الشهرستاني لكتابه مصارعة الفلاسفة ص ١٦، ونهاية الإقدام ص ٥، ٢٣.
(٣) انظر الملل والنحل ١/ ١٦٤–١٦٥.
(٤) المصدر السابق ١/ ١٧٢، ١/ ٩٣.
(٥) منهاج السنة ٦/ ٣٠٦، وانظر اعتراف الشهرستاني بذلك في مصارعة الفلاسفة ص ١٤.

٢-اعتماده حديث الافتراق، حيث بني تقسيمه للفرق على ضوئه، وتكلف في حصر الفرق وتحديدها ليطابق العدد المذكور في ذلك الحديث.

٣-اشترط الشهرستاني في أول كتابه بأن يسلك المنهج الموضوعي في العرض دون التعقيب أو النقد أو الرد[1]، إلا أنه لم يلتزم بهذا الشرط بل كانت له بعض التعقيبات والمداخلات أثناء حديثه عن بعض الفرق والطوائف.

٤-اقتصر في عرض آراء ومقالات الفرق على طريقة جعل أصحاب المقالات وزعماء الفرق أصولًا، ثم إيراد تحت كل منهم آراءه في مسألة مسألة، وعلل ذلك بأنه أضبط للأقسام وأليق ببيان الحساب[2].

٥-حصر المؤلف أصول الفرق في أربع فرق كبار هي: "القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة"[3].

٦-عدم الدقة في النقل وقلة العلم بمقالات بعض الفرق، كما قال ذلك عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض المقارنة بين كتابه وكتاب المقالات للأشعري الذي وصفه بضد ذلك فقال:"...والشهرستاني قد نقل في غير موضع أقوالًا ضعيفة، يعرفها من يعرف مقالات الناس، مع أن كتابه أجمع من أكثر الكتب المصنفة في المقالات وأجود نقلًا، ولكن هذا الباب وقع فيه ما وقع. ولهذا لما كان خبيرًا بقول الأشعرية وقول ابن سينا ونحوه من الفلاسفة،كان أجود ما نقله قول هاتين الطائفتين. وأما الصحابة والتابعون وأئمة السنة والحديث، فلا هو وأمثاله يعرفون أقوالهم، بل ولا سمعوها على وجهها بنقل أهل العلم لها بالأسانيد المعروفة، وإنما سمعوا جملًا

---

(١) الملل والنحل ١/ ١١.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٠-١١.
(٣) المصدر السابق ١/ ١٠.

تشتمل على حق وباطل"[١].

ولعل هذا الخلل وقع منه بسبب مصادره في النقل حيث صرح شيخ الإسلام بأن أكثر مصادره هي كتب المعتزلة وقلة خبرته بالحديث وآثار السلف، فقال: "والشهرستاني أكثر ما ينقله من المقالات من كتب المعتزلة..."[٢].

وقال أيضًا: "والشهرستاني لا خبرة له بالحديث وآثار الصحابة والتابعين، ولهذا نقل في كتابه هذا ما ينقله من اختلاف غير المسلمين واختلاف المسلمين، ولم ينقل مع هذا مذهب الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في الأصول الكبار، لأنه لم يكن يعرف هذا هو وأمثاله من أهل الكلام، وإنما ينقلون ما يجدونه في كتب المقالات، وتلك فيها أكاذيب كثيرة من جنس مافي التوريخ "[٣].

٧-تضمن منهج الشهرستاني في كتابه العناية بالأسماء والمصطلحات، فلا يكاد يذكر فرقة في حديثه إلا يسميها، بل قد يذكر أكثر من اسم لها إن وجد، ويعزو الآراء إلى قائليها، سواءً كانوا فرقة أو أفرادًا.

٨-تميز كتاب الشهرستاني عن غيره من المصنفات في المقالات بحسن التنظيم، وجودة الترتيب للفرق وآرائهم.

٩-تميز منهجه العام في العرض بالإيجاز والاختصار.

١٠-قدم لكتابه قبل الخوض في آراء الفرق بمقدمات ضمنها ذكر الخلافات الواقعة في أول الأمة، وتوسع في ذلك، وبين كيف وقع الافتراق، وأشار إلى فرق الأمة إجمالًا، حتى كأنما أجمل كتابه في تلك المقدمات[٤].

---

(١) منهاج السنة ٦/ ٣٠٤-٣٠٥

(٢)منهاج السنة ٦/ ٣٠٧

(٣)منهاج السنة ٦/ ٣١٩-٣٢٠

(٤) انظر حول هذه النقاط كتاب الشهرستاني ومنهجه في كتابه الملل والنحل ص ٢٥٣- =

الخاتمة

أهمية التأليف في علم المقالات استقلالا.

لاتزال الحاجة ماسة إلى تخليص مادة هذا العلم مما أصابها من تشويه وقلب للحقائق بسبب ما حوته أكثر كتب هذا الفن ذيوعًا وانتشارًا، ولذلك أود أن ألفت النظر إلى ضرورة إعادة صياغة هذا العلم وذلك لوجود عدة ثغرات هي بحاجة إلى معالجة ألخصها من خلال عدة وقفات على النحو التالي:

الوقفة الأولى: علم مقالات الفرق يُعنى كما هو معلوم بالمقالة وقائلها، ولكل جانب من هذين الجانبين أهميته؛وارتباطه مع الجانب الأخر،ولكن مع ارتباط الجانبين في بعض النواحي إلا أن لكل واحد منهما جانب من الخصوصية والاستقلالية.

ومن المعلوم أن المقالة قد تشترك فيها أكثر من فرقة، والفرقة قد تكون لها أكثر من مقالة، وغالبًا ماتندثر بعض الفرق ولكن مع ذلك تبقى أفكارها فتتلقفها فرق أخرى بمسميات جديدة،كما هو مشاهد في عصرنا الحاضر، فبعض أفكار المعتزلة والخوارج ومقالاتهم تنادي بها اليوم بعض الطوائف والجماعات المعاصرة التي قد لا ترتبط بتلك الفرق إلا من جهة تبنيها لبعض أفكارها،وبطبيعة الحال لا يمكن أن تنسب إلى تلك الفرق انتسابًا مطلقًا لأنها قد لا تتفق معها في سائر أفكارها الأخرى، فلكي تُنسب جماعة أو طائفة إلى المعتزلة ـ على سبيل المثال ـ فلا بد أن تكون مقرة بالأصول الخمسة المعروفة عندهم وهي (التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد)

وقد جرت العادة – في الغالب الأعم – أن تُدرس الفرقة ثم يتم التعرف على

=

٢٧٣، بتصرف.

بعض مقالاتها التي اشتهرت بها الأمر الذي يجعل الدارس يربط المقالة بالفرقة التي قالت بها،مما يصرف الذهن عن التنبه إلى كون تلك المقالة قد يكون هناك من تبناها من الفرق الأخرى،أو أنها قد تظهر في فترات زمنية لاحقة تحت مسميات جديدة غير التي كانت تعرف بها سابقًا في كتب الفرق المتقدمة،ومثل هذا اللبس يقع فيه بعض الدارسين مما يجعلهم يخلطون بين تلك الحقائق ولا يميزون بينها مما يؤثر سلبًا على الهدف الأسمى الذي بسببه أدرج هذا الفن في علم العقيدة،وخص بالبحث والدراسة.

ثم إنه مع تباعد الأزمنة وانقراض بعض الفرق، وبقاء أكثر مقالاتهم التي أحدثوها حتى زمننا هذا ووجود مسميات جديدة تحمل تلك الأفكار السابقة، فإني أرى الحاجة ماسة إلى دراسة المقالات بنوع من الاستقلالية عن الفرق التي تبنتها قديمًا، حتى يسهل رصد تلك المقالات وتتبعها جذورًا وفروعًا.

ولا شك أن أهل الاختصاص يدركون أن الغاية من دراسة علم الفرق هو معرفة المقالات المخالفة مع ما يستدعيه ذلك من التعرف على بعض الجوانب التاريخية ذات العلاقة بالفرق التي تبنت تلك المقالات وما تفرع عنها، فالمقالة تأتي في المقام الأول فهي بيت القصيد، وقطب رحى علم الفرق،.

ولكن مع هذه الدعوة لابد من التنبيه على ضرورة المحافظة على الروابط القائمة بين الجانبين وذلك للارتباط الوثيق بينهما،ولا يعني كلامي السابق أنني أدعو إلى الفصل الكلي بين الجانبين، أو أنني أنتقد المنهج الأخر المعتمد على وضع الرجال وأصحاب المقالات أصولًا ثم إيراد مذاهبهم في المسائل مسألة مسألة فلهذا المنهج فوائده وخصائصه.ولكن مقصودي هو ضرورة إيجاد التوازن بين الجانبين وأن يعطى كل جانب حقه من العناية والاهتمام والبحث والدراسة وذلك للمبررات السابق

ذكرها

الوقفة الثانية: إن عناية كتب الفرق تنصب – في الغالب الأعم – على النقل المجرد للمقالات دون الدخول في تفاصيلها، فلا تتعرض إلى جذورها وشبهها ومسائلها والردود عليها أو الانتصار لها، فتبقى دراسة هذه الجوانب قاصرة ومحدودة الجانب ولا يمكن استيفاؤها من هذا الوجه.

وهذا الجانب له أهميته عند دراسة هذا العلم فكثير من المقالات هي في حقيقتها دخيلة على هذه الأمة، إذ هي دسيسة من دسائس أعداء هذا الدين من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، فالبحث في جذور هذه المقالات ومعرفة أصولها يعين على معرفة طرق أهل الباطل وكشف أساليبهم،ويُمكن من صدهم وفضح باطلهم وهذا الجانب لا توليه كتب الفرق الاهتمام اللازم

فمثل هذا الحال يستدعي أن تدرس المقالات بنوع من الاستقلالية عن دراستها من خلال ارتباطها بدراسة فرقة بعينها كما هو الحاصل في دراسة مادة الفرق اليوم

الوقفة الثالثة: يدرك المتخصص في هذا الفن أن غالب من ألف في هذا الباب ليسوا من أهل السنة،وإنما هم من المعتزلة أو الرافضة أو الأ شاعرة،ولذلك فإن مشاهير الكتب المؤلفة في علم الفرق لا تعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة،وليس لدى أصحابها الدراية اللازمة بعقيدة أهل السنة والجماعة،وفي اعتقادي أن عزوف كبار علماء أهل السنة عن التأليف بمثل هذه الطريقة التي سار عليها أصحاب تلك المؤلفات له ما يبرره، فالعبرة في المقام الأول للأقوال لا لقائليها ولذلك كثرت مؤلفاتهم في المسائل والردود وقلت في باب الفرق ؛ بل انتقدوا منهج وطريقة تلك المؤلفات،وفي هذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ:"وقد تدبرت كتب الاختلاف التي يذكر فيها مقالات الناس إما نقلًا مجردًا، مثل كتاب "المقالات" لأبي الحسن

الأشعري،وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني،ولأبي عيسى الوراق ؛أو مع الانتصار لبعض الأقوال،كسائر ما صنفه أهل الكلام على اختلاف طبقاتهم – فرأيت عامة الاختلاف الذي فيها من الاختلاف المذموم.أما الحق الذي بعث الله به رسوله،وأنزل به كتابه،وكان عليه سلف الأمة – فلا يوجد فيها في جميع مسائل الاختلاف،بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال،والقول الذي جاء به الكتاب والسنة لا يذكرونه،وليس ذلك لأنهم يعرفونه ولا يذكرونه،بل لا يعرفونه.

ولهذا كان السلف والأئمة يذمون هذا الكلام ؛ولهذا يوجد الحاذق منهم المنصف الذي غرضه الحق في آخر عمره يصرح بالحيرة والشك، إذ لم يجد في الاختلافات التي نظر فيها وناظر ما هو حق محض ؛ وكثير منهم يترك الجميع ويرجع إلى دين العامة الذي عليه العجائز والأعراب)(١)

الوقفة الرابعة: أن المقالات تتفاوت في الكم والكيف، فهناك مقالات كبيرة تندرج تحتها جملة من الأقوال وتتشعب عنها أنواع من الأراء والأفكار والمسائل، ومثل هذه المقالات بحاجة إلى دراسة مستقلة توضح تلك الجوانب وتشرح تلك الأفكار والأراء، وتبين نوع العلاقة وأوجه الخلاف وحجج كل قول ومن قال به.ومن ثم يذكر من تبنى تلك المقالات وقال بها.

الوقفة الخامسة: لما كان البحث عن معلومات هذا الفن إنما يتأتى غالبًا من أحد طريقين هما:

أولا :النظر في الكتب المؤلفة في علم الفرق.

وثانيًا: الرجوع إلى الكتب المؤلفة في مسائل الاعتقاد.

والطريق الأول أسهل بكثير من الطريق الثاني،وذلك نظرًا لكون كتب الاعتقاد

(١) منهاج السنة ٥/ ٢٦٨ـ ٢٦٩

ليس لها نمط موحد في ترتيب الأبواب والمسائل، فينـدر أن تجد كتابين يتفقان في ترتيب المسائل وطريقة سردها، ولذلك فإن من الصعوبة بمكان البحث عن معلومة تتعلق بمسألة أو مقالة معينة في تلك الكتب،مع كون تلك الكتب تحتوي على مادة كبيرة في موضوع علم المقالات، وبالأخص كتب أهل السنة،الأمر الذي يستدعي في نظري أن تجرد تلك المادة الضخمة وتجمع ليسهل الاستفادة منها والرجوع إليها، وهذا متيسر بإذن الله لو أن هذا العلم أفرد بالتصنيف والتأليف بصورة مستقلة.

وفي الحقيقة لا تزال مادة علم المقالات إلى يومنا هذا موزعة ومشتتة بين عدة علوم، فهناك كتب علم الفرق، وكتب علم العقيدة، وكتب علوم التأريخ والرجال، وغيرها من كتب الفنون، وتحتوي كتب التراجم والسير وتأريخ الرجال من كتب أهل السنة، على مادة جيدة في هذا المجال، ومن ذلك على سبيل المثال مؤلفات الذهبي، وهذه المادة هي كذلك بحاجة إلى جمع وإخراج ودراسة،لتعطي إضافة مهمة في هذا الجانب

ولعل فيما كتبته في هذا البحث دافعًا لإحياء لهذا الجانب وحافزًا لمزيد من الكتابات التي تثري هذا المجال الذي هو بأمس الحاجة إلى أقلام الدارسين،والله الموفق[(١)].

(باب ذكر الجهمية)

الجهمية إحدى الفرق الكلامية التي تنتسب إلى الإسلام، وهي ذات مفاهيم وآراء عقدية خاطئة في مفهوم الإيمان وفي صفات الله تعالى وأسمائه، وترجع في نسبتها إلى مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي، الذي كان له ولأتباعه في فترة من

---

(١) مقدمات في علم مقالات الفرق لمحمد بن خليفة التميمي.

الفترات شأن وقوة في الدولة الإسلامية حينًا من الدهر، وقد عتوا واستكبروا واضطهدوا المخالفين لهم حينما تمكنوا منهم، ثم أدال الله عليهم فلقوا نفس المصير الذي حل بغيرهم على أيديهم. سنة الله في خلقه ولن تجد لسنته تبديلًا.

ولقد كان هؤلاء الجهمية العقبة الكؤود في طريق العقيدة السلفية النقية وانتشارها؛ حيث صرفوا علماء السلف عن نشرها بما وضعوا أمامهم من عراقيل شغلتهم وأخذت الحيز الأكبر من أوقاتهم في رد شبهات الجهمية ومجادلاتهم لهم وخصامهم معهم، وكانت العاقبة الحسنة – ولا تزال – لأهل السنة والجماعة ولله الحمد.

ولقد كان لهذه الطائفة التى قامت على مبدأ التعطيل والجبر صولة وجولة فى تاريخ الأمة الإسلامية، ولقد تمكنوا وعلا شأنهم وقتًا من الزمن.

وآراء هذه الطائفة لا تزال فى بعض المجتمعات، ولا يزال الخصام بينهم وبين أهل الحق قائمًا على أشده، كما كان سابقًا فى الزمن القديم حتى وإن اختلفت فى بعض الأحيان المسميات، خصوصًا بعد ظهور العصريين الجدد بمفاهيمهم الباطلة، الذين لم يقفوا عند حد فى إثارة كل ما يمتُّ إلى هواهم ولو بأدنى صلة، فهم جادون فى إحياء تلك المفاهيم الجهمية الباطلة باسم التجديد حينًا والتطوير أحيانًا أخرى.

فمثلًا الاكتفاء بمعرفة وجود الله عن العمل، أو الاعتقاد بعدم وجود الجنة الآن، وكذا النار، أو قولهم أو زعم أن الله لا يوصف بوصف، أو ليس فى جهة. وغير ذلك من الآراء التى يعتقدها بعض الناس اليوم هى نفسها آراء الجهمية قديمًا.

وإذا كان المثال للانفلات من الالتزام بالعقيدة الصحيحة والسير لهدمها تحت شعارات براقة فى دعوى التجديد والتطوير، وأحيانًا فى صورة تمجيد للعقل والعلم أو التراث مما اهتم به كثير من الكتاب والكاتبات قديمًا وحديثًا، فإنه يتوجب على كل

طالب علم أن يحذر هؤلاء ويحذِّر منهم، وألا يركن إلى كتاباتهم، بل ولا ينبغي الاهتمام بقراءة كتبهم قبل أن يطلع على ما عندهم من الباطل، فإن تلك الكتب مملوءة بالدس والانحراف تحت زخرف من القول.

التعريف بالجهمية وبمؤسسها:

الجهمية إحدى الفرق الكلامية التى تنتسب إلى الإسلام، وهى ذات مفاهيم وآراء عقدية كانت لها آراء خاطئة فى مفهوم الإيمان وفى صفات الله تعالى وأسمائه.

وترجع فى نسبتها إلى مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذى، الذى كان له ولأتباعه فى فترة من الفترات شأن وقوة فى الدولة الإسلامية حينًا من الدهر، وقد عتوا واستكبروا واضهدوا المخالفين لهم حينما تمكنوا منهم، ثم أدال الله عليهم فلقوا نفس المصير الذى حل بغيرهم على أيديهم. سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنته تبديلًا.

* **من هو الجهم بن صفوان**.

هذا الرجل هو حامل لواء الجهمية، واسمه الجهم بن صفوان، وهو من أهل خراسان، ظهر فى المائة الثانية من الهجرة، ويكنى بأبى محرز، وهو من الجبرية الخالصة، وأول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل عن صفاته.

وكان مولى لبنى راسب إحدى قبائل الأزد، وكان من أخلص أصدقاء الحارث بن سريج، وتاريخه طويل، وكتبت فيه مؤلفات عديدة ورسائل جامعية.

وأما الإمام أحمد بن حنبل فقد قال عنه: (وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرًا كثيرًا، فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام)[1].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص٢٣.

=

=

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ظهر جهم بن صفوان من ناحية المشرق من ترمذ، ومنها ظهر رأي جهم. ولهذا كان علماء السنة والحديث بالمشرق أكثر كلاما في رد مذهب جهم من أهل الحجاز، مثل إبراهيم بن طهمان، وخارجة بن مصعب، ومثل عبد الله بن المبارك، وأمثالهم وقد تكلم في ذمهم ابن الماجشون، وغيرهما وكذلك الأوزاعي، وحماد بن زيد وغيرهم".

وقد ظهر الجهم في آخر دولة بني أمية. وقد قتل في بعض الحروب سنة (١٢٨ هـ).

* **اسمه وكنيته ونسبه.**

اتفق جميع من ذكره على اسمه واسم أبيه، وأنه (جهم بن صفوان)، إلا أن بعضهم أضافوا (ال) قبل اسمه، فجعلوه «الجهم بن صفوان». والأمر في هذا واسع، حيث إن بعض الأسماء العربية تجوز فيها إضافة (ال) قبلها، مثل (حسن) و(الحسن)، و(حسين) و(الحسين).

ولم يذكر نسبه بعد أبيه، ولعل السبب في ذلك أن الجهم كان من العجم، ومن المعروف عنهم -إلى يومنا هذا- أنهم لا يهتمون بحفظ أنسابهم كما هو موجود عند العرب.

إلا أن يوسف بن موسي، ذكر أن الجعد بن درهم هو أبو الجهم أو جده، حيث قال: «أتعرف الجعد؟ هو أبو الجهم أو جده (شك الراوي) الذي شك في الله أربعين صباحا»)، ولا شك أن هذا ليس بصحيح، فهو قول شاذ يخالف أقوال جميع العلماء الآخرين، حيث

اتفقوا على أن الجعد شيخ الجهم، وليس أبا له. ويمكن أن تحمل كلمة (الأبوة) على غير معناها الحقيقي، فلعله قصد أن الجهم أخذ عن الجعد ولازمه ملازمة الابن لأبيه، والله أعلم.

كما اتفق جميع من ذكر كنيته على أنها «أبو محرز. ويظهر أنه كان مشهورا بهذه الكنية، لأنه لما قتل صاح الناس: «قتل أبو محرز».

* **بلده ونسبته.**

كان الجهم بن صفوان من الموالي، حيث ذكرت بعض المصادر أنه مولي لبني راسب، ولا يوجد خلاف في هذا. والأغلب في الولاء أنه ولاء عتق، وقد يكون ولاء إسلام

والراسبي: «بفتح الراء وسكون الألف وكسر السين المهملة وفي آخرها باء موحدة»، إما

=

=

نسبة إلى بني راسب، «وهي قبيلة نزلت البصرة ... وراسب هو ابن ميدغان بن مالك بن نصر بن الأزد، بطن من الأزد»، أو إلى راسب بن الخزرج بن جدة بن جرم بن ربان، رجل جاهلي، بنوه بطن من جرم من القحطانية. وهذا الثاني هو الذي رجحه ابن الأثير حيث قال: «ينسب إليه جهم بن صفوان رأس الجهمية».

واختلف العلماء في بلده، فنسبه ابن حزم، والذهبي، وابن حجر وجماعة إلى (سمرقند).

وقال مقاتل بن سليمان، وأبو إسماعيل الهروي، وعبد القادر الجيلاني وفخر الدين الرازي، والمقريزي وغيرهم أنه من (أهل ترمذ). كما نقل اللالكائي من كتاب ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنه قال: «كان جهم على معبر ترمذ، وذكر الصفدي أن بدعته ظهرت في ترمذ

وهذا الذي جزم به شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا حيث قال: «ثم ظهر جهم بن صفوان من ناحية المشرق، من ترمذ».

وتردد ابن كثير في نسبته، فقال إنه (الخزري)، وقيل: الترمذي. ولم أقف على من نسبه إلى (الخزر) غير ابن كثير.

ونسبه السمعاني إلى مدينة بلخ، كما نسب إلى الكوفة، وإلى مرو.

ونقل الخلال بسند فيه مجاهيل عن الإمام أحمد أنه قال: سمعت بعض ولد ساسان يقول: سمعت جهما يقول: «أنا من حران من قدار».

ويلاحظ أن أكثر هذه المدن متقاربة بعضها من بعض، مثل: ترمذ، وسمرقند، وبلخ، فكلها في شمال شرقي خراسان.

"والذي يظهر أنه ولد في سمرقند، ثم انتقل إلى ترمذ، وذلك أن بعض المصادر ذكرت أنه نفي إلى ترمذ، والعادة أن الرجل لا ينفى إلى بلده، ثم إن أكثر المصادر نسبته إلى سمرقند.

فالجمع بين النسبين أن يقال: إنه من سمرقند، ولكن نشأ في ترمذ، لذلك ظهرت بدعته فيها كما صرح بذلك غير واحد من أهل العلم. "

نشأته:

لم تذكر كتب التاريخ معلومات عن نشأته، ولا عن أبويه أو طفولته ولكن بالاستقراء

=

=

بعض المدن التي زارها.
فمما سبق علمنا أن له علاقة بمدينتي سمرقند وترمذ، بل ظهر أول أمره في ترمذ، ونفي إليها.
وذكر عنه أنه أقام ببلخ مدة من الزمن، يصلي في مسجد مقاتل بن سليمان ويتناظر معه، وأنه زار الكوفة ولقي شيخه الجعد أول ما لقيه هناك. كما نعلم من سيرته مع الحارث بن سريج أنه ذهب إلى مرو، حيث قتل هناك.
ولم أجد من نص على تاريخ بدء دعوته، ولكن ذكر شيخ الإسلام أن «ظهور جهم (كان) بخراسان في خلافة هشام بن عبد الملك»، يعني بين سنة ١٠٥ - ١٢٠

* **علمه**.

عاش الجهم بن صفوان في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، حيث كان التابعون والعلماء متوافرين، ولكنه أعرض عن العلم تماما، وآثر علم الكلام والفلسفة على علم الكتاب والسنة.
وقد شهد غير واحد من أهل العلم على جهله، وعلى أنه لم يجالس العلماء قط، فقال عبد العزيز بن أبي سلمة: «إن كلام جهم صفة بلا معني، وبناء بلا أساس، ولم يعد قط من أهل العلم.
ولقد سئل جهم عن رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها، فقال: عليها العدة. فخالف كتاب الله بجهله، وقال سبحانه: (ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ٤ [الأحزاب: ٤٩].
وقال أيوب بن أبي تميمة: «كان جهم فيما بلغنا لا يعرف بفقه ولا ورع ولا صلاح، أعطي لسانا منكرا فكان يجادل ويقول برأيه».
وقال مقاتل بن سليمان: «إن جهما والله ما حج هذا البيت قط ولا جالس العلماء، وإنما كان رجلا أعطى لسانا».
وقال الذهبي، ونقله عنه الحافظ ابن حجر: «وما علمته روي شيئا».
ولم يكن الجهم معرضا عن علم الوحي فحسب، بل كان مقبلا على علم الكلام، ناظرا فيه، داعية إليه. ذكر ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنه قال: «كان جهم على معبر ترمذ، وكان رجلا كوفي الأصل، فصيح اللسان، لم يكن له علم ولا

=

=

مجالسة الأهل العلم. كان تكلم كلام المتكلمين ...".

ويكفي للدلالة على موقفه من العلم موقفه من كتاب الله ﷻ، فقد قال أبو نعيم البلخي: «كان رجل من أهل مرو صديقا لجهم (وفي رواية: وكان خاصا به)، ثم قطعه وجفاه (وفي رواية: ثم تركه وجعل يهتف بكفره)، فقيل له: لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل، قرأت عليه يوما آية كذا وكذا نسيها الراوي -فقال: ما كان أظرف محمدا (وفي رواية زيادة: حين قالها)، فاحتملتها. ثم قرأ سورة طه فلما قال: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥]، قال: أما والله لو وجدت سبيلا إلى حكها، لحككتها من المصحف، فاحتملتها. ثم قرأ القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال: ما هذا؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها، ثم ذكر ههنا فلم يتمها، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه، فوثب عليه».

وفي رواية: «جمع يديه ورجليه ثم دفع المصحف، ثم قال: أي شيء هذا؟ ذكره هاهنا فلم يتم ذكره، وذكره ثم فلم يتم ذكره».

وفي رواية ثالثة: «دفع المصحف بيديه جميعا من حجره، فرمي به أبعد ما يقدر عليه، ودفعه برجله».

ولأجل هذه الأفعال القبيحة وغيرها، نسبه أهل العلم إلى الكفر والزندقة.

ومع هذا الجهل المركب، كتب جهم كتابا في بيان عقيدته والرد على مقاتل بن سليمان، فذكر ابن عساكر أن مقاتل بن سليمان كان يقص في جامع مرو، فقدم عليه جهم وجلس إليه، ثم وقعت العصبية بينهما، فوضع كل واحد منهما على الآخر كتابا ينقض على صاحبه.

كما ذكرت بعض المصادر أنه ألف كتابا في نفي الصفات -ولعله هو الكتاب نفسه في الرد على مقاتل، أو كتاب آخر.

كما ذكر عبد الله بن أحمد أثرا فيه إشارة إلى أن الجهم كان يؤلف في خراسان ويرسل كتاباته إلى الآخرين يدعو إلى مقالاته.

وقد كتب بعض أتباعه كلامه كذلك، فقال الإمام أحمد: «كتب إلي ذاك المغازلي بكتاب فيه كلام جهم.

وذكر في ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى أنه كان قدرية جهمية، وأنه أعطى نعيم بن حماد كتابا فيه رأي جهم، فدفع إليه كتاب جهم، فمزقه نعيم وطرحه.

وكان الجهم يقف في المساجد ويدعو الناس إلى قوله في التعطيل، فروي عن مكي بن

=

=

إبراهيم أنه قال: «رأيته في مسجد بلخ، يقول بتعطيل الله عن عرشه وأن العرش منه خال».

وقيل: إن واصل بن عطاء أرسل حفص بن سالم إلى ترمذ لمناظرة جهم بن صفوان، فناظره «فقطعه، فرجع إلى قول أهل الحق يقصد المعتزلة، فلما عاد حفص إلى البصرة، رجع جهم إلى قول الباطل».

وقد ثبت أن الجهم خالف أهل السنة في مسائل كثيرة، أوصلها الإمام أحمد إلى سبعين مسألة. نقل الخلال عن إسحاق بن عيسى البار أنه قال: «قدم علينا رجل من صور، معرف بالصوري، متكلم، حسن الهيئة كأنه راهب، فأعجبنا أمره، ثم إنما لقي سائل فجعل يقول لنا: الإيمان مخلوق، والزكاة مخلوق، والحج مخلوق، والجهاد مخلوق. فجعلنا لا ندري ما نرد عليه، فأتينا عبد الواهب الوراق، فقصصنا عليه أمره، فقال: ما أدري ما هذا؟ ائتوا أبا عبد الله أحمد بن حنبل، فإنه جهبذ هذا الأمر.

قال: فأتينا أبا عبد الله، فأخبرناه بما أخبرنا عبد الوهاب من المسائل التي ألقاها علينا. فقال لنا أبو عبد الله: «هذه مسائل الجهم بن صفوان، وهي سبعون مسألة، اذهبوا فاطردوا هذا من عندكم.

إذا ثبت أن الجهم ابتدع أقوالا كثيرة، ولكن الذي وصلنا منه أقل من هذا بكثير، ولله تعالى حكم بالغة في ذلك، والله أعلى وأعلم.

ومما نعرف عنه أنه كان رجلا فصيحا، فعن مقاتل أنه قال في الجهم: إنما كان رجلا أعطي لسانا.

ونقل اللالكائي عن كتاب ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنه قال: «كان جهم على معبر ترمذ، وكان رجلا كوفي الأصل، فصيح اللسان».

وقال أيوب بن أبي تميمة: «كان جهم فيما بلغنا لا يعرف بفقه ولا ورع ولا صلاح، أعطي لسانا منكرا فكان يجادل ويقول برأيه».

ووصفه غير واحد من أهل العلم بأنه كان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء.

وهذا النوع من دعاة الضلال وصفهم شيخ الإسلام في هذه الفتوى بقوله: "أوتوا ذكاء وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهوما وما أعطوا علوما، وأعطوا سمعا وأبصارا وأفئدة {فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون} [الأحقاف: ٢٦].

=

=

هذا، وقد ذكرت بعض المصادر أن جهما كانت له زوجة تدعو إلى القول بخلق القرآن، اسمها زهرة، كما ترك ولدا نهج نهجه وكان من الدعاة إلى خلق القرآن، وهو محمد بن الجهم بن صفوان.

قال أبو إسماعيل الهروي: إن جهما كان يدعو إليه (يعني القول بخلق القرآن) الرجال، وامرأته زهرة تدعو إليه النساء، حتى استهويا خلقا من خلق الله كثيرا».

وعن مكي بن إبراهيم أنه قال: «دخلت امرأة جهم على امرأتي أم إبراهيم -وكانت امرأة ديدانية تبدو أسنانها- فقالت: يا أم إبراهيم! إن زوجك هذا الذي يحدث عن العرش، العرش، من نجره؟ فقالت لها: نجره الذي نجر أسنانك هذه!!.

وعن الأصمعي أنه قال: «قدمت امرأة جهم، فقال رجل عندها: الله على عرشه، فقالت: محدود على محدود». فقال الأصمعي: «هي كافرة بهذه المقالة».

وكان لابنه محمد منصب عند الخليفة العباسي المأمون، فذكر الكناني: «وكان الناس في ذلك الزمان في أمر عظيم، ومنع الفقهاء والمحدثون والمذكرون والدعاؤون من القعود في الجامعين ببغداد، وفي غيرهما من سائر المواضع، إلا بشرا المريسي، ومحمد بن الجهم بن صفوان (وفي نسخة زيادة: الذي به تعرف الجهمية)، ومن كان موافقة لهما على مذهبهما، فإنهم كانوا يقعدون ويجتمع الناس إليهم، فيعلمونهم الكفر والضلال» وكان محمد هذا يحضر مجالس المأمون ويدعو إلى بدعته، ويناظر من حضر مجالس المأمون من علماء أهل السنة؟

وقد ذكر هذا الرجل في بعض المصادر الأخرى.

وكان أتباعه في حياته محدودين، فقد ذكر ابن كلاب في كتابه الصفات أنه لم يكن للجهم سوى خمسين أتباعه، وقيل: بل رجلان فقط).

شيخه وسلسلة إسناد مقالاته

اشتهر بين العلماء أن الجهم كان تلميذا للجعد بن درهم، ومن خاصته بحيث لم يشتهر بين تلاميذ الجعد سواه.

قال البخاري: «قال قتيبة بن سعيد: بلغني أن جهما كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم»، فالجعد إذا هو الشيخ الأساسي للجهم بن صفوان.

وذكر بعض المؤرخين أن الجهم لقي الجعد في الكوفة، بعد ما هرب الجعد من بني أمية، حيث نص ابن كثير أن الجعد «أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته

=

* **نشأة الجهمية**.

قامت أفكار الجهم بن صفوان على البدع الكلامية والآراء المخالفة لحقيقة العقيدة السلفية متأثرًا بشتى الاتجاهات الفكرية الباطلة.

وقد ذكر شيخ الإسلام درجات الجهمية ومدى تأثر الناس بهم، وقسمهم إلى ثلاث درجات:

١ - الدرجة الأولى: وهو الجهمية الغالية النافون لأسماء الله وصفاته، وإن سموه

=

بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول منه».

يقول شيخ الإسلام: «فإن جهما أول من ظهرت عنه بدعة نفي الأسماء والصفات، وبالغ في نفي ذلك، فله في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي والابتداء بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه، وإن كان الجعد بن درهم قد سبقه إلى بعض ذلك».

وبين شيخ الإسلام أن « ... أصل قولهم هذا مأخوذ من المشركين والصابئة من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون أن الرب ليس له صفة ثبوتية أصلا».

وذكر في موضع آخر أن إسناد جهم في مقالاته متلقي من الصابئة الفلاسفة، والمشركين البراهمة، واليهود السحرة.

* **مقتله**.

تاريخ قتله: قتل الجهم بن صفوان، يوم الثلاثاء، التاسع عشر من شهر جمادى الآخرة، سنة ثمان وعشرين ومائة من الهجرة. ويؤخذ يوم وتاريخ قتله من الأحداث التي صاحبت القتال الذي حصل بين الحارث بن سريج ونصر ابن سيار، فنعلم أن القتال بدأ يوم الاثنين، ٢٨ جمادى الآخرة، ١٢٨ هـ، واستمر القتال إلى اليوم الثاني، حيث انهزم فريق الحارث، ودخل سلم معسكره، وأسر الجهم وقتله في ذلك اليوم.

مكان قتله: قتل بخراسان، خارج سور مدينة مرو، على شط نهر بلخ. لأن معسكر الحارث كان خارج سور مدينة مرو، ولما انهزم الحارث، دخل سلم معسكره وأسر فيه الجهم بن صفوان، ثم قتله سلم على شط النهر.

بشيء من الأسماء الحسنى قالوا: هو مجاز.

٢- الدرجة الثانية من الجهمية: وهم المعتزلة ونحوهم، الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته.

٣- الدرجة الثالثة: وهم قسم من الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية، ولكن فيهم نوع من التجهم، وهم الذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ولكنهم يردون طائفة من الأسماء، والصفات الخبرية وغير الخبرية ويؤولونها.

ومنهم من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه، وطائفة من أهل الحديث. ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضًا في الجملة، لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه.

وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية اقرب منهم إلى أهل السنة المحضة[١].

*** ذكر أهم عقائد الجهمية إجمالًا.**

١. إنكار الجهمية لجميع الأسماء والصفات:

تنكر الجهمية جميع الأسماء التي سمى الله بها نفسه وجميع الصفات التي وصف بها نفسه بحجج واهية وتأويلات باطلة.

شبهات الجهمية في نفي الصفات:

لقد أقدم الجهمية على نفي الأسماء والصفات بمزاعم من أهمها:

(١) انظر: التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى.

١- أن إثبات الصفات يقتضى أن يكون الله جسمًا، لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، لأنها أعراض والأعراض لا تقوم بنفسها.

٢- إرادة تنزيه الله تعالى.

٣- أن وصف الله تعالى بتلك الصفات التى ذكرت فى كتابه الكريم أو فى سنة نبيه العظيم يقتضى مشابهة الله بخلقه، فينبغى نفى كل صفة نسبت إلى الله تعالى وتوجد كذلك فى المخلوقات لئلا يؤدى إلى تشبيه الله -بزعمهم- بمخلوقاته التى تحمل اسم تلك الصفات.

الرد عليهم.

مما يدركه طلاب العلم أن الله ﷻ وصف نفسه فى كتابه الكريم ووصفه به نبيه ﷺ بصفات تعرف معانيها ولا تدرك كيفياتها، وهى معروفة فى القرآن والحديث.

وقد وقف السلف من الصحابة الكرام إلى وقتنا الحاضر إزاء هذه الصفات موقفًا واضحًا جليًا لا لبس فيه، يتلخص فى كلمات يسيرة ومعان واضحة، ألا وهو الإيمان التام بكل ما وصف الله به نفسه ووصفه به نبيه ﷺ، كما جاءت به النصوص من غير تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تكييف.

يقولون عن كل صفة: الصفة معلومة والكيف مجهول والسؤال عنها بدعة، ولم يتنطعوا تنطع المشبهة ولم يسلكوا مسالك المعطلة، لأنهم على معرفة تامة أن الكلام فى الصفات فرع عن الكلام فى الذات، فلا يصفون ذاتًا غير مدركة الماهية بصفات تكيفها، لأن هذا هو القول على الله بغير علم.

إذ كيف تكيف ذاتًا لم تدركها ولم توصف لك أكثر من صفات مجملة قابلة للاشتراك فى الأسماء متباينة الحقائق، ومن هنا نجد أنه لم يعرف عن أى شخص من الصحابة أنه سأل النبى ﷺ عن كيفية أى صفة من الصفات التى أخبر الله بها فى القرآن

الكريم أو أخبرهم بها نبيهم ﷺ.

وهذه دلالة على قوة ذكائهم وصفاء عقولهم، لأنهم يعرفون بداهة أن الاشتراك في التسمية لا يوجب الاشتراك والمماثلة في الذات، إذ يقال: رأس الرجل ورأس الجمل ورأس الذرة ورأس الجبل، وبين ذوات هذه الأشياء من الفروق ما لا يخفى على عاقل.

ومن العجائب أن يثبت الله لنفسه الصفة وهم ينفونها عنه، ومثلهم في هذا كمثل شخص سأل آخر عن اسمه وهو لا يعرفه فأخبره فقال له: لا، إن اسمك ليس هذا، ذلك أن الله تعالى قال: (الرحمن على العرش استوى) وهم يقولون: لا يجوز إثبات هذه الصفة بل يجب نفيها مطلقًا، أو تأويلها بمعنى استولى أو قصد، أو غير ذلك من تأويلاتهم الباطلة.

وحينما قال تعالى عن نفسه: (وهو السميع البصير)، قالوا: يجب نفي مدلول هذا نفيًا تامًا أو تأويله، إما أن يكون بمعنى سميع بلا سمع بصير بلا بصر، أو أنه سميع بذاته بصير بذاته، إلى آخر مواقفهم الخاطئة تجاه كل الصفات والأسماء.

إن تنزيه الله ﷻ لا يمكن أن يكون بسلب صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال، إنه من الإجرام أن ينزه الله عن ما تمدح به: (قل أأنتم أعلم أم الله).

إن التنزيه الصحيح إنما يكون في إثبات الصفة في أعلى كمالها، لأن الكمال المطلق لا يوصف به أحد غير الله تعالى.

وأي تنزيه في أن تقول: إن الله ليس فوق ولا تحت ولا عن يمين ولا عن يسار ولا يحس ولا يشم ولا يرى أبدًا ولا يكلم أحدًا، وإنه في كل مكان بذاته، وإنه لا سمع ولا بصر له، ولا يوصف بالرحمة ولا بالغضب ولا بالمجيء، إلى آخر تلك الأوصاف التي لا تقال إلى للمعدوم.

إنها صفات سلبية نتيجتها أن لا معبود إلا العدم، فليس هناك رب بائن من خلقه مستو على عرشه له كل صفات الكمال والجلال.

ومن هنا وجد الملاحدة ضالتهم المنشودة فى تقوية إلحادهم واحتجاجهم على ذلك بما زعموا أنه من كلام المسلمين السابق، وهم يعلمون تمام العلم أم كلام الجهمية السابق ليس له بالإسلام أية صلة، وأنه ليس من كلام المسلمين، وإنما هو من أفكار ملاحدة الفلاسفة.

إن الجسمية التى يزعمونها حينما يثبتون الصفات لله تعالى، إنما هو من باب تغطية إلحادهم ومروقهم عن الدين، وهم أقل وأذل من أن يجدوا كلامًا ما، لعلماء المسلمين فضلًا عن الصحابة فضلًا عن الكتاب والسنة، يشير إلى هذا المفهوم الذى تنبهوا له بزعمهم ونفوا بموجبه صفات الله وأسمائه.

إن كلمة الجسمية لله تعالى نفيًا أو إثباتًا هى من الألفاظ المخترعة التى لم ترد فى الشرع لا فى الكتاب ولا فى السنة، وهى تخفى وراءها هدفًا ما، ولو وقف هؤلاء الذين يطلقون لفظ الجسم عند الحدود الشرعية لرأوا أنه يجب عليهم لزامًا ألا يطلقوا على الله إلا ما ثبت له من الأسماء والصفات، وترك ذلك التنطع المذموم، لأن لفظ الجسم لفظ عام يحتاج إلى بيان وتوضيح ممن يقول به، لأنه لم يرد فى الشرع لا بالنفى ولا بالإثبات، ولهذا كان فى إطلاقه حق وباطل ويجب على القائل به تفصيل ما يريد.

فهناك من ينفى لفظ الجسم من الجهمية والمعتزلة ليخفى ما يهدف إليه من نفى ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات، وهناك من يثبت الجسم من المشبهة ليخفى ما يهدف إليه من إثبات ما نفاه الله عن نفسه، وقد أجاب العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذه المسألة وفصلها تفصيلًا شافيًا كافيًا فقال: «واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به

الوحى إثباتًا فيكون له الإثبات، ولا نفيًا فيكون له النفى. فمن أطلقه نفيًا أو إثباتًا سئل عما أراد به، فإن قال: أردت بالجسم معناه فى لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى فى اللغة جسم سواه، فلا يقال للهوى: جسم لغة، ولا للنار ولا للماء. فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، فهذا المعنى منفى عن الله عقلًا وسمعًا، وإن أردتم به المركب من المادة والصورة والمركب من الجواهر الفردة فهذا منفى عن الله قطعًا.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضًا، فليس الجسم المخلوق مركبًا من هذا ولا من هذا، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب، فهذه المعانى ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسمًا، كما أنَّا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصبًا، ولا ننفى قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبته جبريًا، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية، ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسمًا مشبهًا».

إلى أن قال: «وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق بإصبعه رافعًا بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مشهدًا له لا للقبلة، وإن أردتم بالجسم ما يقال أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق بـ "أين"، منبهًا على علوه على عرشه وسمع السؤال بـ "أين" وأجاب عنه، ولم يقل: هذا السؤال إنما يكون عن الجسم.

وإن أردتم بالجسم ما يلحقه (مِنْ-و-إِلى)[1]. فقد نزل جبريل من عنده وعرج برسوله إليه، وإليه يصعد الكلم الطيب، وعبده المسيح رفع إليه، وإن أردتم بالجسم

---

(١) هكذا النص فى الأصل، وهى عبارة غامضة، ولعل المراد بها ما يمكن أن يقال: (منه وإليه) اى من عنده وإليه، كما يفيده الكلام الذى جاء بعده. والله أعلم.

ما يتميز منه أمر غير أمر فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة...» إلى أن قال: «وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وبسمعه وبصره وغير ذلك من صفاته التى أطلقها على نفسه. وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستويًا على غيره فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه»(١).

فينبغى للعاقل أن يتفطن لكلام أهل الزيغ ونبزهم لعلماء السنة تنفيرًا للعامة عنهم، كما أنه يجب على المؤمن ألا ينساق وراء مغالطات أصحاب البدع، فهم من دأبهم قلب الحقائق والتلبيس على الناس لتقوية ما اقتنعوا به من أفكار الملاحدة وفلاسفة اليونان.

٢- قول الجهمية بالإرجاء والجبر

لقد كان الجهم بن صفوان مؤسسًا حقيقيًا لكثير من الشبهات فى الدين، ومؤججًا لكثير من الفتن بين المسلمين بفعل من جاء بعده ممن راقت فى نظره آراء جهم، ويظهر الإرجاء عند الجهمية فى تلك الآراء التى نادى بها الجهم، ومن أهمها عدم اعتبار العمل من الإيمان، فإن الإيمان وحقيقته فى نظرهم إنما هو مجرد الإقرار بالقلب ولا قيمة لعمل فى الإيمان، ولهذا سارع أصحاب الفسق والاستهتار بالقيم إلى التمسك بهذا المذهب، لأنه يساير رغباتهم ويثبت لهم الإيمان بغض النظر عن جميع المعاصى التى يرتكبونها، فهم مؤمنون كاملو الإيمان بالمفهوم الجبرى والإرجائى، فهم لا يمكن أن يطلقوا الكفر على أحد بسبب ترك الأعمال التى أمر الله بها، بل لا يتجاسرون على إطلاق الكفر إلا إذا لم يقر بقلبه حسب زعمهم.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص ١٧٥، ١٧٧ اختصار الموصلى.

وقد قام أساس إرجاء الجهمية على موقفهم من حقيقة الإيمان وفى مبحث المرجئة دراسة حول المرجئة وموقفهم من الإيمان، وأنه المعرفة فقط وأنه كذلك لا يزيد ولا ينقص، ومن العمل وأنه لا صلة له بالإيمان، ومن مرتكب الكبيرة، وأن الذنوب لا تعلق لها بالاعتقاد وإنما هى تابعة للأعمال، وبالتالى فلا أثر لها على الإيمان الذى فى القلب فهونوا المعاصى وشجعوا على الركون إلى الكسل والخمول فى العبادات.

ومع ذلك فهم يزعمون أن إيمان أى واحد منهم هو مثل إيمان جبريل ومحمد عليهما الصلاة والسلام، لاتفاقهم فى المعرفة بالله التى بنى الجهميون عقيدتهم فى الإيمان عليها، وهم أجهل الناس بمعرفته ﷻ إذ نفوا أسماءه الحسنى وصفاته العلا، إضافة إلى ما أحدثوه من الآراء والبدع الفاسدة.

وأما الجبر -بفتح الجيم وسكون الباء- فمعناه إسناد ما يفعله الشخص من أعمال إلى الله ﷻ، ون العبد لا قدرة له البتة على الفعل، وإنما هو مجبور على فعله، وحركته فى الفعل بمثابة حركة النباتات والجمادات، ومن هنا فإنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، لأن العبد مجبور على فعله لا حول له ولا قوة.

وقالوا: إن هذا ليس بظلم، لأن الإنسان ملك لله، لأن الظلم فى مفهومهم هو المحال لذاته غير المتصور وقوعه[(١)]، وهذا تكذيب لقول الله: (ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون)، وقوله تعالى: (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا

(١) لأن الظالم عندهم عبارة عن الممتنع الذى لا يدخل تحت القدرة، والظلم كذلك لا يكون إلا من مأمور من غيره منهى وإلا ليس كذلك (شرح الطحاوية ص٤٤٩).
أى أن الظلم عندهم هو نفى الله ما لا يقدر عليه ولا يمكن منه، أما ما كان تحت قدرة الله تعالى فليس بظلم وأفعال ناتجة عن جبر الله تعالى لهم، وهذا الاعتقاد باطل وليس هو المراد من نفى الظلم عن الله تعالى.

يظلمون)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة فى هذا المعنى الذى يفيد أن الله تعالى حرم الظلم على نفسه، وقد تمدح بذلك لبيان كمال عدله، فأين هذا المفهوم من مفهوم الجهمية حينما يقررون أن الإنسان مجبور على فعله، لا لوم عليه فيما يأتيه من الأفعال القبيحة والمنكرات، لأن موجدها إنما هو الله تعالى، ثم كلفه بامتثال أمره ونهيه فكيف يتصور هذا؟ يكلفه الله بالامتثال ثم يوجد فيه قوة العصيان، هذا تناقض وتكليف بما لا يطاق.

وقد أخبر الله تعالى بأن الحق هو عكس هذا المفهوم، فقال ﷻ: (لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها)، وجبر العبد على فعله لا يتفق مع مضمون هذه الآية وغيرها من الآيات والأحاديث، ويصح على مفهوم هؤلاء الجهمية ألا يقال للزانى: إنه زان، ولا للسارق: إنه سارق، ولا للمصلى: إنه مصل.. إلخ، لأن هذه الأفعال هى أفعال الله فيهم، وإنما هم منفذون لها. لقد أعظموا على الله الفرية وقَفَوْا ما ليس لهم بحق!!

٣- إنكار الجهمية الصراط

الصراط من الأمور الغيبية التى أعدها الله فى يوم القيامة، وقد ثبت فى الشرع بأحاديث صحيحة إضافة إلى قول الله ﷻ: (وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتمًا مقضيا).

وللصراط أوصاف كثيرة، فهو أحد من السيف وأدق من الشعرة، عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم ولا ينجو عليه إلا من كتبت له السعادة، ولا صحة لأقوال المتأولين له فإنها فى مقابلة النصوص، وفى مرورهم عليه يعطون أنوارًا كل شخص نوره على قدر عمله.

ثم يقال لهم: امضوا على قدر نوركم، فمنهم من يمر كانقضاض الكواكب، ومنهم من يمر كالريح، ومنهم من يمر كالطرف، ومنهم من يمر كشد الرجل يرمل

رملًا. وقد نصبه الله لحكمةٍ فلو شاء لاجتاز الخلق بغير نصبه، وقد تلمس بعض العلماء حكمًا كثيرة لذلك إلا أنه ينبغى الإيمان التام بأن لله حكمة قد تظهر وقد لا تظهر حقيقتها لأحد، ولسنا مكلفين باستخراج الحكمة وقد كلفنا بالإيمان بكل ما صح ثبوته.

كما أنه قد ورد فى تحديد مسافة الصراط أقوال كثيرة تفتقر إلى دليل من الشرع، فهى من اجتهادات العلماء واستنباطهم، وينبغى معرفة أن المسافة وطولها أو قصرها إنما تعود إلى العمل، فالاجتياز عليه إنما هو بقدر العمل كما ثبت ذلك فى عدة نصوص.

وإنكار الجهمية وغيرهم للصراط ليس لهم ما يتمسكون به إلا شبهات باطلة واستبعاد له، ظانين أن استبعاده فى عقولهم يصح أن يكون دليلًا على إنكاره، وبغض النظر عن سرد تلك الشبهات فإن النتيجة واحدة وهى إنكار الصراط، ويكفى فى الرد عليهم أن يقال لهم: إنكم تردون أقوال نبيكم ﷺ بمحض الهوى والشبهات، وليس لكم أى دليل، ومن رد أقوال النبى ﷺ بعد صحة ثبوتها، فلا ريب فى خسرانه ومفارقته طريق المؤمنين.

٤- إنكار الجهمية للميزان

الميزان من أمور الآخرة الغيبية التى يجب الإيمان بها وقد أنكرته الجهمية، والمراد به فى الاصطلاح الشرعى: الميزان الذى أخبر الله تعالى عنه فى كثير من آيات القرآن الكريم، وأخبر عنه رسول الله ﷺ فى الأحاديث الشريفة فى أكثر من مناسبة تنويهًا بعظم شأنه وخطورة أمره.

وهو ميزان حقيقى له لسان وكفتان توزن به أعمال العباد خيرها وشرها، وقد أخبر الله عنه فى القرآن الكريم إخبارًا مجملًا من غير تفصيل لحقيقته، وجاءت السنة

النبوية فبينته. يظهره الله فى يوم القيامة لإظهار مقادير أعمال الخلق، وقد أجمع المسلمون على القول به واعتقاده.

وثبت أن العمل يوزن ويوزن أيضًا العامل، وتوزن صحائف الأعمال، وروى أن أشد ما يكون الناس خوفًا فى يوم القيامة عندما يأتى دور الوزن.

وقد تلقى المسلمون أخباره بالقبول والتصديق لثبوته بالكتاب والسنة والإجماع[1]، ولم يخالف فى ثبوته أى شخص من السلف.

وقد ذهبت الجهمية وغيرهم من أهل البدع إلى إنكاره بلا دليل، لأنه فى - زعمهم- يستحيل وزن الأعراض، كما أنكروا أن يكون هناك ميزان حقيقى له كفتان ولسان، معرضين عن النصوص الثابتة بذلك كما قدمنا بعضها[2].

---

(١) انظر: لوامع الأنوار ٢/ ١٨٤.

(٢) الميزان في اللسان: مأخوذ من الوزن؛ وهو: معرفة قدر الشيء، يقال: وزنته وزنا وزنة.

قال أبو منصور: ورأيت العرب يسمون الأوزان التي يوزن بها التمر وغيره المسواة من الحجارة والحديد = الموازين، واحدها: ميزان. وهي المثاقيل، واحدها: مثقال.
ويقال: للآلة التي توزن بها الأشياء: ميزان، أيضا.
قال الجوهري: أصله: موزان. انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها. وجمعه: موازين. والميزان: المقدار، والعدل ...
وأما معناه فيما يحصل من خطاب الشارع: آلة ينصبها الله تعالى لوزن أعمال العباد يوم القيامة، لها كفتان حسيتان حقيقيتان. والحكمة من ذلك - والله أعلم -: إظهار كمال عدل الله تبارك وتعالى.
ودل القرآن على ثبوت الميزان في آيات كثيرة؛ منها:
قوله تعالى: {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧)} الأنبياء.
وقال تعالى: {فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون (١٠٢) ومن خفت موازينه =

=

فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون (١٠٣)} المؤمنون.

وقال جل وعلا: {فأما من ثقلت موازينه (٦) فهو في عيشة راضية (٧) وأما من خفت موازينه (٨) فأمه هاوية (٩) وما أدراك ما هيه (١٠) نار حامية (١١)} القارعة. إلى غير هذه الآيات الدالة على ثبوته.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على ثبوت الميزان، وأن له كفتين محسوستين، وأن ذلك من الغيب الذي يجب الإيمان به؛ لصحة الدلائل من الكتاب والسنة عليه. وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم. ومن أولئك:

-أبو إسحاق الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: (أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة ...).

- الإمام ابن القطان رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قرر ذلك: (وأجمعوا على الإيمان والإقرار، والتصديق بالميزان الذي توزن به أعمال العباد. فمن ثقلت موازينه أفلح ونجا، ومن خفت موازينه خاب وخسر. وأجمعوا أن كفة السيئات تهوي إلى جهنم، وأن كفة الحسنات تهوي عند زيادتها إلى الجنة).

- الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ إذ بعد أن ساق الأدلة على ثبوت الميزان، قال: (والأخبار في ذلك معروفة مشهورة، والآثار فيه مدونة مسطورة. وقد أجمع على معناها الأمة، وهي مما يوجب العلم بين الأئمة).

- الإمام السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: (وأما الإجماع: فأجمع أكابر محققي الأمة من أهل السنة بأن الإيمان بثبوت الوزن، والميزان = حق واجب، وفرض لازب؛ لثبوته بالسماع، وعدم استحالة ذلك عقلا).

فإن قيل: يخدش هذا الإجماع أمران:

أحدهما: متعلق بثبوت أصل الميزان.

والآخر: متعلق بثبوت وزن الأعمال في الميزان.

أما الأول: ما ورد عن مجاهد، وحكي الضحاك،؛ من تفسير الميزان بأنه: العدل، والقضاء.

فالجواب من وجهين:

الأول: أن تفسيرهم "الميزان"بالعدل، لا يلزم منه نفي الميزان الحسي.؛ إذ ليس هناك منافاة بين المعنيين توجب أن الأخذ بأحدهما اطراح للآخر، وإنمت يكون التثبت أمارة

=

=

على النفي، فيما يمتنع اجتماعه من المعاني، للتنافي الحاصللا بينهما؛ كقولك: فلان موجود وغير موجود، وأما ما أمكن اجتماعه فهو خارج عن هذا المعنى، وبه يعلم فيعلم من ذلك أن تفسيرهم إياه بـ"العدل" تفسير باللازم، وذلك بالنظر إلى أنه أثر وناتج عن الميزان الحسي. ومهما يكن فالقول بأن مقصودهم بـ"الميزان"العدل يلزم منه نفي الميزان الحسي =احتمال ضعيف، والاحتمالات لا يرفع بها اليقين الثابت.

الوجه الثاني: لو سلم بحصول هذه المخالفة، فإن مخالفة اللاحق لا تنقض إجماع السابق. فإجماع الصحابة رضوان الله عليهم متحقق قبل نشوء هؤلاء الأعلام، فخروجهم عن مقتضى الإجماع خطأ ولا شك - إن صح أن مرادهم نفي تحقق الوجود الحسي للميزان الذي ينصب يوم القيامة -.

وهذه المخالفة - على تقدير التسليم بصحتها - = ليست ناشئة عن استبعاد عقلي؛ بل باعثها الحمل على مقتضى اللغة. وقد قال الإمام الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (اختلف الناس في ذكر الميزان.. وقال بعضهم: الميزان: العدل. وذهب إلى قولك: هذا في وزن هذا، وإن لم يكن مما يوزن. وتأويله: أنه قد قام في النفس مساويا لغيره، كما يقوم الوزن في مرآة العين. وقال بعضهم: الميزان: الكتاب الذي فيه أعمال الخلق. وهذا كله في باب اللغة، والاحتجاج سائغ؛ إلا أن الأولى من هذا أن يتبع ما جاء بالأسانيد الصحاح. فإن جاء في الخبر أنه ميزان له كفتان من حيث ينقل أهل الثقة = فينبغي أن يقبل ذلك..).

فإن صح حمل ما ورد عن هؤلاء الأعلام على أنه منع من تحقق الميزان الحسي لوزن الأعمال=فذلك خطأ ومخالفة لمقتضى النصوص؛ لكن يبقى الجزم بذلك متعذرا.

وأما ما يخدش هذا الإجماع من جهة النظر إلى تضمنه وزن الأعمال؛ أنه قد يقال: يعكر على هذا الإجماع ما ذهب إليه بعض أهل العلم رحمهم الله من أن الموزون هي صحائف الأعمال؛ فيكون هذا القول مصادما للإجماع، أو نقضا له.

فيقال: هنا مقام يتأكد فيه تحرير الجمل التي انعقد عليها الإجماع.

بيان ذلك: أن الإجماع منعقد على أمرين:

الأول: ثبوت الميزان ثبوتا حسيا لا معنويا، كما دلت عليه الدلائل.

الآخر: ثبوت الوزن للأعمال حقيقة؛ سواء كان هذا الوزن للأعمال مباشرة، أو لصحائف الأعمال، أو للعامل. ولكل من هذه الثلاثة الصور =دليلها الذي يدل عليها.

فأما القول الأول؛ وهو: أن الأعمال توزن بنفسها. فقد رجحه جماعة من أهل العلم؛

=

=

كابن حزم، والحافظ ابن حجر العسقلاني؛ حيث قال: (والصحيح: أن الأعمال هي التي توزن)، وتلميذه الإمام شمس الدين السخاوي.

وأما القول الثاني: فقد ذهب إليه أيضا جمهرة من أهل العلم؛ كالإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال - بعد أن أورد أثر ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "توزن صحائف الأعمال" -: (وهذا هو الصحيح، وهو الذي ورد به الخبر على ما يأتي).

وقال الإمام ناصر الدين الدمشقي: (والمشهور أنه توزن الصحف التي كتبت فيها أعمال العباد، وأقوالهم).

وكذا الإمام مرعي الكرمي، والشوكاني، والسفاريني.

والقول الثالث: لم أر من اختاره من أهل العلم على جهة الانفراد = وهو: وزن العامل.

والقول الرابع: وزن العامل وصحائف عمله=وهذا اختيار الإمام ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ وفي تقريره يقول: (فكذلك وزن الله أعمال خلقه بأن يوضع العبد وكتب حسناته في كفة من كفتي الميزان، وكتب سيئاته في الكفة الأخرى، ويحدث الله تبارك وتعالى ثقلا وخفة في الكفة التي الموزون بها).

ولكل أدلته التي سقنا بعضها في المبحث الأول.

وقد ذهب المحققون من أهل العلم إلى الجمع بين هذه الأقوال؛ إذ من المعلوم أن الجمع - متى ما أمكن - أولى من الترجيح. إذ الترجيح يقتضي إهدار بعض الأدلة، وفي الجمع إعمالها دون اطراح. وهذه طريقة المحققين من أهل العلم وإلى هذا ذهب الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (وقد يمكن الجمع بين هذه الآثار؛ فإن ذلك كله صحيح، فتارة توزن الأعمال، وتارة توزن صحيفة الأعمال، وتارة يوزن فاعلها. والله أعلم).

وإلى مثل قول الحافظ ابن كثير، ذهب الإمام ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (فثبت وزن الأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفتان. والله أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات)

فجميع أهل السنة متفقون على وقوع الوزن حقيقة للأعمال؛ سواء وزنت هي، أو الصحائف التي رقمت فيها، أو وزن عاملها، دون تأويل لها. ولكل قول من تلك الأقوال دليله الذي استمسك به من استمسك من أهل العلم؛ فتنوع الدلائل في حقيقة الموزون كان سببا لاختلاف أقاويلهم في تعيين صورة هذا الموزون

=

=

فعلم بذلك أن مأخذ الاختلاف من جهة النظر في الأدلة الشرعية، لا لاعتبار آخر، وهذا خلاف من ذهب إلى أن الموزون صحائف الأعمال، أو العامل، أو قول غير ذلك = إحالة منه لنوع الوزن للأعمال نفسها، ولم يكن وجه اختياره مبنيا على أصل شرعي، وإنما قيام الشبهة العقلية هي التي حملته على القول بأحد تلك الأقوال. فلا شك في خطأ هذا السبيل؛ لكونه تجويزا لصحة أن يعارض الدليل العقلي ما ثبت في الشرع. وسيأتي بيان أصل شبهة المانعين لوزن الأعمال حقيقة -إن شاء الله-.

فيصل المسألة إذا بين ما قام عليه الإجماع، وبين وجود ما يشكل من وقوع المخالفة في ماهية الموزون = أن القدر المشترك الذي وقع عليه الإجماع: ثبوت الميزان، وأن له كفتين حسيتين. وأما ما يوزن فيه؛ فهو الذي وقع فيه الاختلاف. فالدلائل الشرعية قد دلت على كل من: وزن الأعمال، والصحائف، والعامل. فمن رجح بعض هذه الأدلة على بعض وفق القواعد الشرعية، ولم يكن اجتهاده هذا مبنيا على أصل بدعي؛ من تقديم الشبهة العقلية على النص الشرعي؛ بل كان منطلقا من أصل شرعي = فهذا لا تثريب عليه؛ وإن كان اجتهاده قد يكون خاطئا.

وأما مواقف المخالفين تجاه الميزان، فقد انقسمت إلى الأقسام التالية:

الأول: من ذهب إلى إنكار الميزان جملة.

الثاني: من ذهب إلى تأويل ما جاء في إثباته.

الثالث: من ذهب إلى إثبات الميزان، ونفي وزن الأعمال.

الرابع: من أثبت الميزان، مع المنع من نعته بما جاء في النصوص

فأما الموقف الأول:

فقد نسب إلى طائفة من المعتزلة يقال لها " الوزنية". قال البغدادي: (وزعم قوم يقال لهم الوزنية: أن لا حساب، ولا ميزان).

ونسبه إلى عموم المعتزلة ابن فورك؛ حيث قال: (وقد أنكرت المعتزلة الميزان ...). وصاحب المواقف - الإيجي -؛ حيث قال: (وأما الميزان، فأنكره المعتزلة عن آخرهم).

والتحقيق أن في نسبة الإنكار الكلي للميزان إلى عموم المعتزلة نوعا من الغلط في العزو، فإن من المعتزلة من أثبت الميزان حقيقة؛ بل غالى في إثباته إلى حد جعله كموازين الدنيا؛ كما تراه عند القاضي عبد الجبار الهمداني - وهو من أساطين المعتزلة-؛ حيث

=

=

قال: (أما وضع الموازين، فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة} الأنبياء: ٤٧
إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه، المتعارف فيما بيننا، دون العدل وغيره؛ على ما يقوله بعض الناس. لأن الميزان، وإن ورد بمعنى العدل في قوله تعالى: {وأنزلنا معهم الكتاب والميزان} الحديد: ٢٥ فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى - مهما أمكن حمله على الحقيقة - لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز.
يبين ذلك ويوضحه، أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة معنى = فدل على أن المراد به: الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا).
نعم، لم يكن إثبات القاضي عبد الجبار للميزان إثباتا مبرءا من كدر الابتداع، بل شاب إثباته ما يكدر على إثباته السابق، كما سيأتي ذكره - بحول الله تعالى -.
وأما الموقف الثاني: من ذهب إلى تأويل الميزان:
وقد استروح إلى ذلك بعض الإباضية. وسيأتي سوق أقوالهم -إن شاء الله-
وأما الموقف الثالث: من ذهب إلى إثبات الميزان، ونفي وزن الأعمال؛ بناء على قيام الشبهة العقلية عندهم. وقد حكاه الأشعري عن قوم لم يسمهم، فقال: (وقال قائلون بإثبات الميزان، وأحالوا أن توزن الأعراض في كفتين، ولكن إذا كانت حسنات الإنسان أعظم من سيئاته: رجحت إحدى الكفتين على الأخرى؛ فكان رجحانها دليلا على أن الرجل من أهل الجنة. وكذلك إذا رجحت الأخرى السوداء: كان رجحانها دليلا على أن الرجل من أهل النار).
وأما الموقف الرابع: من أثبت الميزان، وتوقف في نعته بما جاء به الكتاب والسنة.
وإلى هذا القول ذهب ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (وأمور الآخرة لا تعلم إلا بما جاء في القرآن الكريم، أو بما جاء عن رسول الله ﷺ. ولم يأت عنه عليه السلام في ذلك شيء يصح في صفة الميزان، ولو صح عنه عليه السلام في ذلك شيء لقلنا به؛ فإذ لم يصح عنه عليه السلام شيء = فلا يحل لأحد أن يقول على الله ﷻ ما لم يخبرنا به، لكن نقول كما قال الله ﷻ {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة} الأنبياء: ٤٧ إلى قوله {وكفى بنا حاسبين} الأنبياء: ٤٧ ....

=

=

وأما من قال بما لا يدري من أن ذلك الميزان ذو كفتين = فإنما قاله قياسا على موازين الدنيا، وقد أخطأ في قياسه؛ إذ في موازين الدنيا ما لا كفة له؛ كالقرسطون. وأما نحن فإنما اتبعنا النصوص الواردة في ذلك فقط، ولا نقول إلا بما جاء به قرآن، أو سنة صحيحة عن النبي ﷺ، ولا ننكر إلا ما لم يأت فيهما، ولا تكذيب إلا بما فيهما إبطاله. وبالله تعالى التوفيق).

والذي يظهر: أن مناط توقف أبي محمد ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ عن إثبات بعض ما ورد في السنن من إثبات الكفتين: إما عدم صحة تلك الأحاديث عنده. أو عدم وقوفه عليها. وإن كان الأخير في حقه يبعد جدا. على أنه لا مناص من إثبات الكفتين، وإثبات ما وصف به الميزان مما ورد في الدلائل الشرعية؛ كما صح به الخبر عن النبي ﷺ في الحديث الموسوم بـ " حديث البطاقة "، رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال:

قال رسول الله ﷺ: (إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا، كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا، يا رب. فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا، يا رب. فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم. فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. فيقول: أحضر وزنك. فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تظلم. قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة؛ فلا يثقل مع اسم الله شيء).

فقوله ﷺ: (فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة): برهان بين المعالم على إثبات الكفتين للميزان.

والعجيب أن الشيخ محمد رشيد رضا رَحِمَهُ اللَّهُ تلا تلو ابن حزم في الممانعة من إثبات ما دلت عليه السنة من أوصاف الميزان، وكأنما من أثبت تلك النعوت أتى بها من عندياته؛ حيث يقول: (وإذا لم يكن في الصحيحين، ولا في كتب السنن المعتمدة حديث صحيح مرفوع في صفة الميزان، ولا في أن له كفتين ولسانا، فلا تغتر بقول الزجاج: إن هذا مما أجمع عليه أهل السنة. فإن كثيرا من المصنفين يتساهلون بإطلاق كلمة الإجماع، ولاسيما غير الحفاظ - والزجاج ليس منهم -، ويتساهلون في عزو كل ما يوجد في كتب أهل السنة إلى جماعتهم، وإن لم يعرف له أصل من ... السلف، ولا اتفق عليه الخلف منهم ...).

=

=

وقد يكون الداعي للشيخ محمد رشيد رضا إلى إغفال ما ورد في السنن من إثبات بعض صفات الميزان، مع علمه بحديث " البطاقة "، واطلاعه عليه؛ بدليل ذكره له = هو ما يراه من بعض المنتسبين للسنة والجماعة من التجاري في إطلاق الإجماعات التي لم تتحقق بشروطها المعتبرة. وتمحيص هذه الإجماعات المدعاة، وعدم التسليم بها، متى ما لاحت الدلائل على عدم صحة ذلك الإجماع المزعوم = أمر محمود بلا مثنوية. فإن المحققين من الأئمة رحمهم الله لم يكونوا يرضخون لمثل هذه الإجماعات التي يطلقها بعض أهل العلم؛ بناء على عدم العلم بالمخالف في خصوص مقالة ما، أو طلبا لشيوع قول المطلق على أقوال مخالفيه. ولذا، اشتد نكير الأئمة رحمهم الله على هؤلاء؛ حتى قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا).

وليس مقصوده المنع من الاحتجاج بالإجماع، وإنما أراد رَحِمَهُ ٱللَّهُ الزجر عن ادعاء الإجماع في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، والاحتجاج بإجماع المتأخرين بعد الصحابة وتابعيهم. كيف وقد احتج رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالإجماع في مواطن كثيرة!.

وهذا القدر يوافق عليه الشيخ رشيد رضا؛ من منعه التساهل في إطلاق الإجماعات غير المنضبطة. ولكن الذي لا يوافق عليه = منعه من صحة إجماع السلف على ثبوت الميزان، وأن له كفتين. وكون الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس من الحفاظ المعروفين بتقصي الروايات وتمحيصها = لا يعني عدم قبول نقله للإجماع؛ خصوصا وقد نقله غيره من أهل العلم. ثم إن الحفاظ نقلوا قول الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولم يتعقبوه، فدل ذلك على ارتضائهم لما تضمنه هذا الإجماع. ومن هؤلاء الحفاظ الذين لا يشك في جلالتهم، وسعة علمهم بمواقع إجماع الناس، ومواقع انفرادهم واختلافهم = الحافظ ابن حجر العسقلاني. فإنه نقل عن الزجاج حكايته للإجماع، ولم يتعقبه.

وطروء المخالفة بعد انعقاد الإجماع أمر لا ينكر، وإنما الذي ينكر: اتخاذ هذه المخالفة من المتأخرين معولا لهدم ذلك الإجماع المنعقد. يقول الإمام ابن الوزير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق مشابه لهذا السياق: (أقصى ما في الباب أنك طلبت فلم تجد، فليس عدم الوجدان يدل على عدم الوجود، وأنك وجدت في ذلك خلافا، فليس ذلك يمنع من ثبوت الإجماع عند كثير من أهل العلم، وذلك حيث يكون المخالف من أهل عصر، والمجمعون من أهل عصر آخر؛ لا سيما إذا كانوا متقدمين، والمخالف بعدهم، ويكون المخالف شاذا

=

=

نادرا، أو يكون ممن لا يعتد بخلافه، أو ينعقد الإجماع على رأسه لأحد الأسباب المذكورة في كتب الأصول)

ثم إن ذلك على جهة التسليم بانتفاء من نقل الإجماع غير الزجاج في هذا الباب؛ وإلا فقد سلف نقل إجماعات العلماء في هذه المسألة.

وبعد ذكر مواقف الناس تجاه الميزان؛ فإنه من المناسب سوق الشبهات العقلية التي استندوا عليها في إنكار ما دلت عليه هذه النصوص.

* سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الميزان:

مما استند عليه المخالفون في إنكار الميزان جملة، أو إنكار وزن الأعمال =معارضات عقلية، منها:

المعارض الأول: أن حمل الميزان على حقيقته الواردة في النصوص الشرعية محال.

ووجه ذلك: أن أعمال الخليقة أعراض، ووزن الأعراض محال.

وفي تقرير هذا المعارض يقول عبد الله السالمي الإباضي: (وإنما عدلنا في تفسير الميزان عن حقيقته المشهورة إلى ما ذكرناه من العدل والإنصاف = لأن حمله على حقيقته المشهورة محال. ووجه ذلك: أن أعمال العباد أعراض، ووزن الأعراض محال، ولذا تردد الخصم في حقيقة الموزون، حتى زعم بعضهم أن الموزون هم الأشخاص، وبعضهم أن الله يخلق في إحدى الكفتين ظلمة وفي الأخرى نورا، وبعضهم أن الأعمال تتجسد، فتوزن الأجساد =والكل باطل، فوجب المصير إلى التأويل).

والقاضي عبد الجبار مع رده على المنكرين للميزان، والقائلين بتأويله بأنه العدل والإنصاف؛ إلا أنه لم يستطع الانفكاك من أسر المذهب الذي درج عليه، فظل وفيا له، مستمسكا بأصوله. لذا، نص على استحالة وزن الأعراض؛ فقال: (وكذلك الميزان، يجوز أن يجعل في إحدى الكفتين نورا وفي الأخرى ظلمة، يتبين بهما حال المكلف، وأنه من أهل النار أو الجنة، وإنما الذي لا نجوزه وزن الأعمال؛ لأنها قد قيدت، وليست بجسم فيوزن) ولم يبن القاضي عبد الجبار - وهو في غمرة استماتته في الدفاع عن قواعد المذهب - عن دليله في تعيين أن الموزون في كفتي الميزان هما النور والظلمة. ولا دليل عنده إلا تقديم قواعد وأصول مذهبه التي بنيت على شفا جرف من التناقض، والخروج عما دلت عليه الدلائل الشرعية.

وفاته أن النور والظلمة لا يخرجان عن حد العرض، فيحتاج إلى تعيين آخر غير ما ذكر

=

=
ليتم له مقصوده؛ وإلا وقع في التناقض.
ومتكلمو الأشاعرة مع إثباتهم للميزان، وتشنيعهم على المعتزلة لإنكارهم وزن الأعمال = إلا أن كلا الفريقين يتفق في أصل الشبهة؛ وهي: استحالة وزن الأعمال نفسها؛ لكونها عرض، والعرض لا يوزن، ولا يوصف بالخفة والثقل. ومع اتفاقهم هذا؛ إلا أن لوازم أتباع المدرستين اختلفت، فالأشاعرة أخذوا يبحثون في النصوص علهم يظفرون بما يستطيعون به التوفيق بين الدلائل المتكاثرة على ثبوت وزن الأعمال، وبين الأصل الذي اتفقت فيه مع المعتزلة على إثباته؛ إضافة إلى محاولتهم الفرار من معرة التثريب، والإنكار المتضافرين من أئمة السلف - رحمهم الله تعالى -.
فوجدوا في بعض الأدلة ما يدل على وزن صحائف الأعمال، فعضوا على هذا القول بالنواجذ، ووجدوا فيه خلاصا من مأزق الوقوع في التناقض.
يقول الآمدي - رادا على المعتزلة في منعهم وزن الأعمال لكونها أعراضا -: (الجواب: أما ما ذكروه في بيان تعذر وزن الأعمال، فمندفع بقول النبي ﷺ لما سئل عن وزن الأعمال: (إنما توزن الصحف).).
والحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، ويغلب على الظن، أحد أمرين:
الأول: إما أنه ينقل بالمعنى ما ورد في النصوص من وزن السجلات يوم القيامة، فصاغه، أو نقل عمن صاغه، على هيئة حديث يرفعه للنبي ﷺ. وهذا قد يقع للمتكلمين؛ فإنه لا خبرة لهم بمفصل السنة؛ لقلة الاشتغال بها. لأنها لا تفيد إلا الظن عندهم فحري بمثل من يعتقد هذا الاعتقاد أن يقل اطلاعه على السنن، وأن يقلد غيره في نسبة أحاديث لا تصح إلى النبي ﷺ.
الآخر: أن يكون أراد ما نسب إلى ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قال: (توزن صحائف الأعمال) فأخطأ وعزاه للنبي ﷺ، مع لحظ أن أثر ابن عمر رضي الله عنه ذكره القرطبي رحمه الله بلا إسناد يعرف به مدى صحته؛ ليتم الاحتجاج به، أو ضعفه ليترك.
وعلى كل؛ فإن الأشاعرة رأوا أن في هذا القول خروجا من لوازم باطلة؛ سترد عليهم. بل إن الفرار من هاجس موافقة المعتزلة في اللازم الذي طردوه بناء على أصلهم؛ حمل بعض محققيهم على إيراد كل ما حصله من الأجوبة لدفع شبهة المعتزلة؛ حتى لو كان بعض هذه الجوابات الموردة لا دليل يحصل عليها.
شاهد ذلك =ما ساقه الجلال الدواني في حاشيته على " العقائد العضدية " في الجواب
=

=

عن شبهة الأعراض؛ حيث قال: (وليس علينا البحث عن كيفيته؛ بل نؤمن به، ونفوض كيفيته إلى الله تعالى.

وقيل: توزن به صحائف الأعمال.

وقيل: تجعل الحسنات أجساما نورانية، والسيئات أجساما ظلمانية.

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة).

وحقيقة هذه الأجوبة كلها = امتناع وزن الأعمال نفسها، وأن الله قادر على خلق أجسام من هذه الأعراض لتوزن، فإن خلق الحسنات أجساما ليس هو عند التحقيق وزن لذات العمل، وإنما لثوابه. وهذا مخالف لما دلت عليه النصوص.

وأما المعارض الآخر الذي أدى إلى إنكار الميزان جملة، فهو =أن الوزن لا فائدة فيه: (إذ المقصود إنما هو العلم بتفاوت الأعمال. والله تعالى عالم بذلك، فلا فائدة في نصب الميزان، وما لا فائدة فيه، ففعله يكون قبيحا، والرب تعالى منزه عن فعل القبيح).

* دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الميزان:

أما المعارض الأول: فمدارها على أصلين فاسدين:

- الأصل الأول: استنادهم إلى طريقة الأعراض.

- الأصل الثاني: قياسهم الغائب على الشاهد.

فأما الأصل الأول:

فإن القول بمنع وزن الأعمال؛ لكونها أعراضا أثر من آثار بدعة " دليل الحدوث " الذي تمسك به المتكلمون في تقرير إثبات وجود الله: وحدوث العالم. وقد استولد هذا الدليل الباطل بدعا شنيعة أدت إلى مجالدة الدلائل الشرعية، وردها، أو تأويلها وتحريفها.

وقد التزموا لأجل " دليل الحدوث " لوازم معلومة الفساد؛ كالقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، واستحالة انتقال الأعراض، ومنع قيام الأعراض بالأعراض.. إلى غير تلك اللوازم الباطلة شرعا وعقلا؛ كنفي الصفات الإلهية، وإنكار الرؤية، وإنكار وزن الأعمال، وغيرها من أمور الآخرة. فالقول بمنع وزن الأعمال؛ لكونها أعراضا قول باطل، ودلائل ذلك ما يلي:

أولا: أن هذا القول قول محدث لا برهان عليه من الشرع. والخالق سبحانه وتعالى لم يكلنا لمعرفة ديننا إلى معرفة الأعراض ولا الجواهر، ولا غيرها من الألفاظ المجملة

=

=

المحدثة. وقد مضى الجيل الأول الذي نزل بين أظهرهم الوحي، ولم يعرفوا طريقة الأعراض، ولا لوازمها، مع كمال عقلهم، وموفور دينهم، وحرصهم على كل خير. لذا يقول ابن عقيل الحنبلي: (أنا أقطع أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجواهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر = فبئس ما رأيت).

وقال نوح الجامع: قلت لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك كل محدثة، فإنها بدعة).

فدليل الأعراض دليل بدعي لا يعول عليه في مثل هذه المطالب. وبدعية هذا الدليل لا لكونه اشتمل على ألفاظ محدثة فحسب؛ (بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والإثبات ... فإنه لا يوجد في كلام النبي ﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة المتبوعين أنه علق بمسمى لفظ " الجوهر " و... " العرض "، ونحو ذلك شيئا من أصول الدين؛ لا الدلائل، ولا المسائل).

فدليل الأعراض دليل مركب من أغاليط ومشتبهات لا يوصل المستدل به إلى طلبته؛ إلا بعد مضائق ومسالك ينقطع دونها الأذكياء، فضلا عن غيرهم.

فإذا استبان بطلان هذا الدليل = استبان لنا أيضا بطلان لوازمه؛ ومنها:

ثانيا: قولهم: إن الأعراض لا توزن؛ لأن ذلك يستلزم - عندهم - أن تقوم بنفسها، وهذا عند طوائف المتكلمين ممتنع؛ حتى قال التفتازاني: (الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه).

وسبب هذه الإحالة أن العرض لو كان قائما بنفسه لجاز قبوله العرض = وقيام العرض بالعرض محال.

فيقال: أما قيام العرض بالعرض فليس محالا بإطلاق؛ فالسرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة، والحركة عرض = فدل على جواز قيام العرض بالعرض في الجملة. ولذا خالف الرازي جمهور أصحابه، وقال بصحة قيام العرض بالعرض؛ لقوة البرهان الدال على ذلك.

=

=

فإذا كان علة المنع من قيام العرض بنفسه =إحالة قيام العرض بالعرض، فقد تبين بطلان الملزوم، فبطل بذلك لوازمه من منع قيام العرض بنفسه، ومنع جواز وزن الأعراض.

وقد اختار بعض أهل العلم كابن قيم الجوزية، وابن رجب الحنبلي؛ أن الله يقلب الأعمال أجساما لتوزن وقد نصر هذا القول الإمام جلال الدين السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ بل أربى على ذلك بأن رأى أن حقيقة الأعراض في هذه الدنيا – وإن كانت في نظر العباد أعراضا – مجسمة مشخصة عند الله تعالى. وفي تقرير ذلك يقول: (التحقيق الشامل لذلك، ولغيره: أن جميع المعاني المعقولة عندنا مصورة عند الله بصورة الأجسام، ومشخصة بصورة الأشخاص، وإن كنا لا نحس ذلك؛ لكوننا محجوبين عنه..).

وجنح إلى هذا القول أيضا الإمام الصنعاني رَحِمَهُ اللَّهُ.

والقول بتجسيد الأعمال لتوزن – مع معقوليته – إلا أن الأدلة لا تسعف أصحابها للقطع بأن مااختاروه هو مدلول هذه النصوص؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن القول بتجسيد الأعراض فيه تسليم ضمني–وإن لم يقصد– من القائلين به بصحة بدعة امتناع قيام العرض بنفسه. ولا ريب أن البدعة لا ترد ببدعة أخرى.

الأمر الآخر: أن المانعين من وزن الأعمال لكونها أعراضا: قاسوا الغائب – وهو: ما أخبرت به النصوص من وزن الأعمال يوم القيامة – على الشاهد؛ حيث إن الشاهد يمتنع فيه قيام العرض بنفسه؛ فكذلك يجري الامتناع فيما أخبر به الكتاب والسنة، مما سيقع في اليوم الآخر من وزن الأعمال. وهذا هو الأصل الثاني الذي تفرعت عنه شبهة استحالة وزن الأعمال.

[بطلان الأصل الثاني]

والقائلون بتجسيد الأعمال حقيقة قولهم موافقة المانعين في مادة هذا القياس وهذا القياس فاسد من وجهين:

الأول: أنه لا يسلم بامتناع وزن الأعراض في الشاهد، فإن المنع قد بني بالنسبة لماتحصل لديهم في تلك الحقبة من المعارف والعلوم. ولا ريب أن المعارف تلك لم تعد على حالها؛ بل اتسعت اتساعا لم تعهد البشرية مثله من قبل، وفيما بلغت إليه هذه العلوم= ما يشهد بصحة ما أخبرت به النصوص، ونطق به الوحي. فهذه العلوم من أعظم الدلائل على ما جاءت به الشرائع. وإن مما جادت به قرائح البشر: أن وضعوا الموازين التي يقيسون بها الحرارة، والبرودة، وغير ذلك من الأعراض التي لم تكن

=

=

البشرية تتصور من قبل إمكان وزنها؛ لكونها أعراضا، والأعراض لا تقوم بنفسها!! فإذا كان المخلوق مع ما جبل عليه من النقص، والجهل، وضعف القدرة = استطاع أن يزن الأعراض، أفليس الخالق القادر قادرا على وزن ذلك من باب أولى؟!

الوجه الآخر: أنه على فرض تحقق استحالة وزن الأعراض في الشاهد؛ فإن الذي لا ينطق عن الهوى أخبر بذلك، وقبوله متحتم، وأمور الآخرة أحكامها تختلف عن أحكام الدنيا، فهو من الغيب الذي يجب الإيمان به، وعدم إطلاق العقل في مسارحه؛ لعدم قدرته على شهود كيفيات هذه الأمور المخبر بحصولها في الآخرة.

وممن جوز وزن الأعراض وأنكر على المانعين والقائلين بتجسدها= الشيخ محمد رشيد رضا فقال: (فإن الخلف المنتمين إلى مذاهب السنة خاضوا فيما خاض فيه غيرهم من تحكيم الرأي في أمور الغيب، فالمعتزلة أخطأوا في قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وإنكار وزن الأعمال بحجة أنها أعراض لا توزن، وأن علم الله بها يغني عن وزنها. ورد عليهم بعض المنتمين إلى السنة ردا مبنيا على أساس مذهبهم في قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وتطبيق أخبار الآخرة على المعهود المألوف في الدنيا، فزعموا أن الأعمال تتجسد وتوزن، أو توضع في صورة مجسمة، أو أن الصحائف التي تكتب فيها الأعمال هي التي توزن؛ بناء على أنها كصحائف الدنيا؛ إما رق - جلد -، أو ورق.

والأصل الذي عليه سلف الأمة في الإيمان بعالم الغيب = أن كل ما يثبت من أخباره في الكتاب والسنة فهو حق لا ريب فيه؛ نؤمن به، ولا نحكم رأينا في صفته وكيفيته. فنؤمن إذا بأن في الآخرة وزنا للأعمال فقط، ونرجح أنه بميزان يليق بذلك العالم؛ يوزن به الإيمان، والأخلاق، والأعمال. لا نبحث عن صورته وكيفيته.. وإذا كان البشر قد اخترعوا موازين للأعراض؛ كالحر، والبرد، أفيعجز الخالق البارئ القادر على كل شيء عن وضع ميزان للأعمال النفسية والبدنية المعبر عنها بالحسنات والسيئات؟).

أما جواب المعارض الآخر: الذي يتضمن إنكار فائدة الوزن مع تحقق علم الله.

فيقال: جهل المخاطب بالحكمة من ذلك، لا يعني انتفاء الحكمة؛ فعدم العلم ليس علما بالعدم. فإن الله متصف بكمال الحكمة والعلم. ومحال أن تكون أفعاله خالية من الحكمة؛ فإن ذلك عبث ينزه عنه الباري تبارك وتعالى. فوجب الإيمان بما نطقت به النصوص، والتسليم لها.

=

٥- قول الجهمية بفناء الجنة والنار

اقتضت حكمة الله تعالى أن يوجد الجنة وأن تكون دار أوليائه إلى الأبد، وأن يوجد النار وتكون دار أعدائه إلى الأبد، خلقهما الله وكتب لهما البقاء الأبدى بإبقاء الله تعالى لهما وهذا الثابت فى الشريعة الإسلامية.

وخالفت الجهمية وجاءوا بأفكار ومعتقدات ما أنزل الله بها من سلطان، قال شمس الدين ابن القيم:

=

فإن ظهر لبعض المكلفين وجوه من الحكم والمصالح؛ فبها ونعمت، وإلا أجري الأصل المعقود سابقا على بابه. فما وزن الأعمال مع علم الله تعالى بمقاديرها قبل كونها = إلا نظير إثباته إياها في أم الكتاب واستنساخه ذلك في الكتاب من غير افتقار به إليه، ولا خوف من نسيانه، وهو العالم بكل ذلك في كل حال ﷻ.

وقد تلمس بعض أهل العلم، الحكم من وزن الأعمال مع علم الرب تبارك وتعالى بها؛ فمن تلك الحكم:

١ - إظهار كمال عدل الرب تبارك وتعالى، وأنه لم يظلم مثقال ذرة من خير أو شر. قال الإمام مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ: (الحكمة منه: إظهار العدل، وبيان الفضل؛ حيث إنه تعالى يزن مثاقيل الذر من الأعمال: {وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما (٤٠)} النساء).

٢ - تعجيل مسرة المؤمن، وغم الكافر. وهذا يوم القيامة.

٣ - أن في علم العبد أن أعماله ستوزن يوم القيامة = فائدة في التكليف؛ وهي: أنه إذا علم حصول الوزن على رؤوس الملأ دفعه العلم بذلك إلى أداء الواجبات، واجتناب الموبقات. وفي هاتين الفائدتين يقول القاضي عبد الجبار: (وأما فائدته - أي: الوزن - فهو تعجيل مسرة المؤمن، وغم الكافر؛ هذا في القيامة. وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف = وهي أن المرء مع علمه أن أعماله توزن على الملأ؛ كان ذلك أقرب إلى أداء الواجبات، واجتناب المقبحات. وهذه فائدة عظيمة).

«والجهم أفناها وأفنى أهلها تبا لذاك الجاهل الفتان»[١]

ولم يكن لهم ما يستدلون به على إنكارهم ذلك إلا مجرد الظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا، وصاروا يشنعون على السلف أهل الحق ما يعتقدونه فى وجود الجنة والنار الآن ودوامها فى المستقبل.

لقد زعم الجهم وأتباعه أن الجنة والنار ستفنى بحجة أن ما لا نهاية له من الأمور الحادثة المتجددة بعد أن لم تكن يستحيل -حسب زعمه- أنها تبقى إلى ما لا نهاية، ولم يتصور أن بعض الأشياء التى شاء الله لها البقاء أنه يمتنع فناؤها.

ثم زعم جهم أن الرب يمتنع عليه إيجاد حوادث لا أول لها، مخافة تعدد الآلهة إذا قلنا بوجودها، ثم قاس هذا على نهاية الحوادث، فكما أنه يستحيل عنده وجود حوادث لا أول لها، فكذلك يمتنع القول بوجود حوادث لا آخر لها، لأن الله وحده هو الأول والآخر.

وقد ظن أن هذا من تنزيه الله تعالى، وهو فى الواقع إساءة ظن بقدرة الله تعالى، ولم يعلم أن ما أراد الله له البقاء فإنه يمتنع عليه الانتهاء، فإن الجنة أراد الله لها البقاء والنار كذلك فيستحيل أن تفنيا، وإلا كان فناؤهما تكذيبًا لكتاب الله وسنة نبيه، فإن القرآن الكريم مملوء بالأخبار عن بقائهما إلى الأبد.

ولئن نازع هؤلاء فى دوامهما فقد نازعوا فى وجودهما الآن.

وقد ذكر الله ﷻ فى القرآن الكريم أدلة على وجودهما الآن بما لا يخفى إلا على أهل البدع، فقد قال تعالى عن الجنة: (أعدت للمتقين).

وقال عن النار: (أعدت للكافرين)، لقد أعدهما الله تعالى قبل نزول أهلهما فيهما.

---

(١) النونية ٢/ ٣٩٣

وقد جاء فى السنة النبوية ما يؤكد وجودهما الآن كما جاء ما يؤكد بقاءهما أبدًا كما تقدم.

ومن الأحاديث التى تؤكد وجودهما الآن ما جاء فى حديث الإسراء والمعراج قوله ﷺ: (ثم انطلق جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدرى ما هى قال: ثم دخلت الجنة فإذا هى جنابذ اللؤلؤ وإذا ترابها المسك)[١].

وقوله ﷺ: (إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة)[٢].

وقد أخبر ﷺ بأنه: رأى الجنة وتناول منها عنقودًا، وقال لهم: (ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)[٣].

إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة التى تؤكد وجودهما الآن، إضافة إلى ما جاء فى القرآن الكريم، ولكن أهل البدع لا ينظرون إلى الحق إلا من زاوية هواهم، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

* قولهم في القرآن.

قال الإمام أحمد: الجهمية افترقت ثلاث فرق.

فقالت طائفة منهم القرآن كلام الله [وهو] مخلوق.

وقالت طائفة القرآن كلام الله وسكتت وهي الواقفة الملعونة.

وقال بعضهم ألفاظنا بالقرآن مخلوقة.

---

(١) صحيح البخارى ٤/ ١٠٧.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٨٥.

(٣) صحيح مسلم ٣/ ٣٤.

فكل هؤلاء جهمية كفار يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا وأجمع من أدركنا من أهل العلم أن من هذه مقالته-إن لم يتب-لم يناكح، ولا يجوز قضاؤه، ولا تؤكل ذبيحته".

* النقطة الأولى: تاريخ هذه المقالة.

وأول من قال هذه المقالة في الإسلام الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبد الله القسري يوم أضحى، فإنه خطب الناس فقال في خطبته: ضحوا أيها الناس، تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا. ثم نزل فذبحه. وكان ذلك في زمن التابعين فشكروا ذلك.

وأخذ هذه المقالة عنه جهم بن صفوان وقتله بخراسان سلمة بن أحور، وإليه نسبت هذه المقالة التي تسمى مقالة الجهمية، وهي نفي صفات الله تعالى، فإنهم يقولون: إن الله لا يرى في الآخرة ولا يكلم عباده، وأنه ليس له علم ولا حياة ولا قدرة ونحو ذلك من الصفات، ويقولون القرآن مخلوق.

ووافق الجهم على ذلك المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد وضموا إليها بدعا أخرى في القدر وغيره، لكن المعتزلة يقولون إن الله كلم موسى حقيقة وتكلم حقيقة، لكن حقيقة ذلك عندهم أنه خلق كلاما في غيره إما في شجرة وإما في هواء وإما في غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شيء من الصفات.

النقطة الثانية: أقسام الجهمية في هذه المسألة.

والجهمية ينقسمون إلى قسمين من حيث التصريح بحقيقة هذا القول من عدمه:

القسم الأول: تارة يبوحون بحقيقة القول، فيقولون: أن الله لم يكلم موسى تكليما ولا يتكلم.

القسم الثاني: وتارة لا يظهرون هذا اللفظ لما فيه من الشناعة المخالفة لدين الإسلام واليهود والنصارى، فيقرون باللفظ ولكن يقرنونه بأنه خلق في غيره كلاما.

وقد تولى كبر مسألة القول بخلق القرآن: الجهمية والمعتزلة النفاة للصفات.

وادعاء القول بأن القرآن مخلوق، هو جرم عظيم وذنب كبير، لسببين:

الأول: أن هذا الادعاء قول على الله بغير علم، وجعل الله القول عليه بغير علم فوق الشرك؛ قال تعالى: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون} [الأعراف: ٣٣].

فجعل القول على الله بلا علم فوق الشرك.

الثاني: أنه كذب على الله؛ قال تعالى: {ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة} [الزمر: ٦٠]؛ فهو متوعد بأن يسود وجهه يوم القيامة، نعوذ بالله.

ومعنى افتراء الجهمية والمعتزلة هذا: أن الله لم يكن قبل ذلك متكلما، ثم تكلم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

* النقطة الثالثة: قول أهل السنة في المسألة.

مذهب أئمة الحديث والسنة: أن الله تعالى لم يزل متكلما، إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديما.

وقد أثبت الله الكلام لنفسه، خلافا لما يعتقده الضالون، فقال تعالى: {ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه} [الأعراف: ١٤٣]، وكذلك أثبته لنفسه في الآخرة بعد دخول أهل الجنة؛ فعن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «بينا أهل الجنة في نعيم إذ سطع لهم نور، فرفعوا أبصارهم، فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من

فوقهم، فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة ... »؛ الحديث.

وبوب البخاري في «صحيحه» على ذلك فقال: «باب كلام الرب تبارك وتعالى مع أهل الجنة»، وقال لأهل النار: {اخسئوا فيها ولا تكلمون} [المؤمنون: ١٠٨].

"فأئمة الدين كلهم متفقون على ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة من أن الله كلم موسى تكليما، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ وأن لله علما وقدرة ونحو ذلك.

وأما إطلاق القول بأن الله لم يكلم موسى فهذه مناقضة لنص القرآن فهو أعظم من القول بأن القرآن مخلوق، وهذا بلا ريب يستتاب فإن تاب وإلا قتل، فإنه أنكر نص القرآن، وبذلك أفتى الأئمة والسلف في مثله، والذي يقول القرآن مخلوق فهو في المعنى موافق له فلذلك كفره السلف.

ومعنى كلام هؤلاء السلف رضي الله عنهم: إن من قال أن كلام الله مخلوق خلقه في الشجرة أو غيرها كما قال هذا الجهمي المعتزلي المسؤول عنه، كان حقيقة قوله أن الشجرة هي التي قالت لموسى (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني)] طه: ١٤ [ومن قال هذا مخلوق قال ذلك، فهذا المخلوق عنده كفرعون الذي قال: أنا ربكم الأعلى، كلاهما مخلوق، وكلاهما قال ذلك، فإن كان قول فرعون كفرا فقول هؤلاء أيضا كفر.

ولا ريب أن قول هؤلاء يؤول إلى قول فرعون وإن كانوا لا يفهمون ذلك، فإن فرعون كذب موسى فيما أخبر به: من أن ربه هو الأعلى، وأنه كلمه كما قال تعالى: (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا)] غافر: ٣٦ - ٣٧ [وهو قد كذب موسى في أن الله كلمه، ولكن هؤلاء يقولون إذا خلق كلاما في غيره صار هو المتكلم به وذلك باطل وضلال من وجوه كثيرة:

أحدها: أن الله سبحانه أنطق الأشياء كلها نطقا معتادا ونطقا خارجا عن المعتاد، قال تعالى: (اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون)] يس: ٦٥ [

وقال تعالى: (حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء)] فصلت: ٢٠ – ٢١. [

وقال تعالى: (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون)] النور: ٢٤ [

وقد قال تعالى: (إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق)] ص: ١٨ [وقد ثبت أن الحصى كان يسبح في يد النبي ﷺ، وأن الحجر كان يسلم عليه، وأمثال ذلك من إنطاق الجمادات، فلو كان إذا خلق كلاما في غيره كان هو المتكلم به كان هذا كله كلام الله تعالى، ويكون قد كلم من سمع هذا الكلام كما كلم موسى بن عمران، بل قد ثبت أن الله خالق أفعال العباد، فكل ناطق فالله خالق نطقه وكلامه فلو كان متكلما بما خلقه من الكلام لكان كل كلام في الوجود كلامه حتى كلام إبليس والكفار وغيرهم، وهذا تقوله غلاة الجهمية كابن عربي وأمثاله يقولون:

وكل كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه

وهكذا أشباه هؤلاء من غلاة المشبهة الذين يقولون: إن كلام الآدميين غير مخلوق، فإن كل واحد من الطائفتين يجعلون كلام المخلوق بمنزلة كلام الخالق فأولئك يجعلون الجميع مخلوقا وأن الجميع كلام الله، وهؤلاء يجعلون الجميع كلام الله وهو غير مخلوق، ولهذا كان قد حصل اتصال بين شيخ الجهمية الحلولية وشيخ المشبهة الحلولية بسبب هذه البدع وأمثالها من المنكرات المخالفة لدين

الإسلام سلط الله أعداء الدين فإن الله يقول: (ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)] الحج: ٤٠ - ٤١ [وأي معروف أعظم من الإيمان بالله وأسمائه وآياته؟ وأي منكر أعظم من الإلحاد في أسماء الله وآياته؟

الوجه الثاني: أن يقال لهؤلاء الضالين: ما خلقه الله في غيره من الكلام وسائر الصفات فإنما يعود حكمه على ذلك المحل لا على غيره، فإذا خلق الله في بعض الأجسام حركة أو طعما أو لونا أو ريحا كان ذلك الجسم هو المتحرك المتلون المطعوم، وإذا خلق بمحل حياة أو علما أو قدرة أو إرادة أو كلاما كان ذلك المحل هو الحي العالم القادر المريد المتكلم، فإذا خلق كلاما في الشجرة أو في غيرها من الأجسام كان ذلك الجسم هو المتكلم بذلك الكلام، كما لو خلق فيه إرادة أو حياة أو علما، ولا يكون الله هو المتكلم به، كما إذا خلق فيه حياة أو قدرة أو سمعا أو بصرا كان ذلك المحل هو الحي به والقادر به والسميع به والبصير به، فكما أنه سبحانه لا يجوز أن يكون متصفا بما خلقه من الصفات المشروطة بالحياة وغير المشروطة بالحياة، فلا يكون هو المتحرك بما خلقه في غيره من الحركات، ولا المصوت بما خلقه في غيره من الأصوات ولا سمعه ولا بصره وقدرته ما خلقه في غيره من السمع والبصر والقدرة فكذلك لا يكون كلامه ما خلقه في غيره من الكلام ولا يكون متكلما بذلك الكلام.

الوجه الثالث: أن الاسم المشتق من معنى لا يتحقق بدون ذلك المعنى، فاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل يمتنع ثبوت معناها دون معنى المصدر التي هي مشتقة منه، والناس متفقون على أنه لا يكون متحرك ولا متكلم إلا بحركة وكلام، فلا يكون مريد إلا بإرادة، وكذلك لا يكون عالم إلا بعلم

ولا قادر إلا بقدرة ونحو ذلك.

ثم هذه الأسماء المشتقة من المصدر إنما يسمى بها من قام به مسمى المصدر، فإنما يسمى بالحي من قامت به الحياة، وبالمتحرك من قامت به الحركة، وبالعالم من قام به العلم، وبالقادر من قامت به القدرة، فأما من لم يقم به مسمى المصدر فيمتنع أن يسمى باسم الفاعل ونحوه من الصفات، وهذا معلوم بالاعتبار في جميع النظائر، وذلك لأن اسم الفاعل ونحوه من المشتقات هو مركب يدل على الذات وعلى الصفة والمركب يمتنع تحققه بدون تحقق مفرداته، وهذا كما أنه ثابت في الأسماء المشتقة فكذلك في الأفعال مثل تكلم وكلم ويتكلم وعلم ويعلم وسمع ويسمع ورأى ويرى ونحو ذلك سواء، قيل أن الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل، لا نزاع بين الناس أن فاعل الفعل هو فاعل المصدر، فإذا قيل كلم أو علم أو تكلم أو تعلم ففاعل التكليم والتعليم هو المكلم والمعلم، وكذلك التعلم والتكلم، والفاعل هو الذي قام به المصدر الذي هو التكليم والتعليم والتكلم والتعلم، فإذا قيل: تكلم فلان أو كلم فلان فلانا ففلان هو المتكلم والمكلم، فقوله تعالى: وكلم الله موسى تكليما] النساء: ١٦٤ [وقوله): تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله، ورفع بعضهم درجات)] البقرة: ٢٥٣ [وقوله: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه)] الأعراف: ١٤٣ [يقتضي أن الله هو المكلم، فكما يمتنع أن يقال: هو المتكلم بكلام قائم بغيره يمتنع أن يقال كلم بكلام قائم بغيره فهذه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يلزم الجهمية على قولهم أن يكون كل كلام خلقه الله كلاما له إذ لا معنى لكون القرآن كلام الله إلا كونه خلقه، وكل من فعل كلاما ولو في غيره كان متكلما به عندهم، وليس للكلام عندهم مدلول يقوم بذات الرب تعالى لو كان مدلولا قائما يدل لكونه خلق صوتا في محل والدليل يجب طرده فيجب أن يكون كل

صوت يخلقه له كذلك وهم يجوزون أن يكون الصوت المخلوق على جميع الصفات، فلا يبقى فرق بين الصوت الذي هو كلام الله تعالى على قولهم والصوت الذي هو ليس بكلام.

الثاني: أن الصفة إذا قامت بمحل كالعلم والقدرة والكلام والحركة عاد حكمه إلى ذلك المحل ولا يعود حكمه إلى غيره.

الثالث: أنه مشتق المصدر منه اسم الفاعل والصفة المشبهة به ونحو ذلك ولا يشتق ذلك لغيره وهذا كله بين ظاهر وهو ما يبين قول السلف والأئمة أن من قال أن الله خلق كلاما في غيره لزمه أن يكون حكم التكلم عائدا إلى ذلك المحل لا إلى الله.

الرابع: أن الله أكد تكليم موسى بالمصدر فقال تكليما، قال غير واحد من العلماء: التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، لئلا يظن أنه أرسل إليه رسولا أو كتب إليه كتابا بل كلمه منه إليه.

والخامس: أن الله فضل موسى بتكليمه إياه على غيره ممن لم يكلمه وقال (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا)] الشورى: ٥١ [الآية، فكان تكليم موسى من وراء الحجاب، وقال (يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي)] الأعراف: ١٤٤ [وقال (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما)] النساء: ١٦٣ - ١٦٤]، والوحي هو ما نزله الله على قلوب الأنبياء بلا واسطة فلو كان تكليمه لموسى إنما هو صوت خلقه في الهواء لكان وحي الأنبياء أفضل منه، لأن أولئك عرفوا المعنى المقصود بلا واسطة، وموسى إنما عرفه بواسطة، ولهذا كان غلاة الجهمية

من الاتحادية ونحوهم يدعون أن ما يحصل لهم من الإلهام أفضل مما حصل لموسى بن عمران وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

ولما فهم السلف حقيقة مذهب هؤلاء وأنه يقتضي تعطيل الرسالة فإن الرسل إنما بعثوا ليبلغوا كلام الله، بل يقتضي تعطيل التوحيد، فإن من لا يتكلم ولا يقوم به علم ولا حياة هو كالموات، بل من لا تقوم به الصفات فهو عدم محض إذ ذات لا صفة لها إنما يمكن تقديرها في الذهن لا في الخارج كتقدير وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص.

فكان قول هؤلاء مضاهيا لقول المتفلسفة الدهرية الذين يجعلون وجود الرب وجودا مطلقا بشرط الإطلاق لا صفة له، وقد علم أن المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد إلا في الذهن، وهؤلاء الدهرية ينكرون أيضا حقيقة تكليمه لموسى ويقولون إنما هو فيض فاض عليه من العقل الفعال، وهكذا يقولون في الوحي إلى جميع الأنبياء وحقيقة قولهم إن القرآن قول البشر لكنه صدر عن نفس صافية شريفة، وإذا كانت المعتزلة خيرا من هؤلاء وقد كفر السلف من يقول بقولهم فكيف هؤلاء؟ وكلام السلف والأئمة في مثل هؤلاء لا يحصى قال حرب بن إسماعيل الكرماني: سمعت إسحاق بن راهويه يقول:

بين أهل العلم اختلاف أن القرآن كلام الله وليس بمخلوق، وكيف يكون شيء من الرب عز ذكره مخلوقا؟ ولو كان كما قالوا لزمهم أن يقولوا علم الله وقدرته ومشيئته مخلوقة، فإن قالوا ذلك لزمهم أن يقولوا كان الله تبارك اسمه ولا علم ولا قدرة ولا مشيئة، وهو الكفر المحض الواضح لم يزل الله عالما متكلما له المشيئة في خلقه، والقرآن كلام الله وليس بمخلوق فمن زعم أنه مخلوق فهو كافر.

وهذه المسألة في أصول أهل الإيمان والسنة التي فارقوا بها الجهمية من المعتزلة

والفلاسفة ونحوهم، والكلام عليها مبسوط في غير هذا الموضع والله أعلم "

* النقطة الرابعة: مسالة القول لفظي بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق.

أصل النزاع في المسألة:

مسألة خلق القرآن حدثت في زمن محنة الجهمية والفتنة المشهورة فهي وليدة هذه الفتنة ومنها نشأ النزاع فيها هل الإيمان مخلوق أم لا؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لما سئل: هل الإيمان مخلوق أم غير مخلوق؟

(فالجواب أن هذه المسألة نشأ النزاع فيها لما ظهرت محنة الجهمية في القرآن هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وهي محنة الإمام أحمد وغيره من علماء المسلمين، وقد جرت بها أمور يطول وصفها هنا، لكن لما ظهر القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأطفأ الله نار الجهمية المعطلة.

صارت طائفة يقولون: إن كلام الله الذي أنزله مخلوق، ويعبرون عن ذلك باللفظ، فصاروا يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، أو تلاوتنا أو قراءتنا مخلوقة، وليس مقصودهم مجرد كلامهم وحركاتهم بل يدخلون فيه نفس كلام الله الذي نقرؤه بأصواتنا وحركاتنا.

وعارضهم طائفة أخرى فقالوا: ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة.

فرد الإمام أحمد على الطائفتين وقال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع. وتكلم الناس حينئذ بالإيمان فقالت طائفة: الإيمان مخلوق وأدرجوا في ذلك ما تكلم الله به من الإيمان مثل (قول لا إله إلا الله)، فصار مقتضى قولهم أن هذه الكلمة مخلوقة، ولم يتكلم الله بها، فبدع الإمام أحمد هؤلاء، وقال: قال النبي ﷺ:» الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها: قول لا إله إلا الله «أفيكون قول لا إله إلا الله مخلوقا؟.

ومراده أن من قال: إن ألفاظنا وتلاوتنا وقراءتنا للقرآن مخلوقة، كان مقتضى كلامه أن الله لم يتكلم بالقرآن الذي أنزله. وأن القرآن المنزل ليس هو كلام الله)

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإذا قال: الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ قيل له: ما تريد (بالإيمان)؟ أتريد شيئا من صفات الله وكلامه، كقول (لا إله إلا الله) و(إيمانه) الذي دل عليه اسمه المؤمن، فهو غير مخلوق. أو تريد شيئا من أفعال العباد وصفاتهم فالعباد كلهم مخلوقون، وجميع أفعالهم وصفاتهم مخلوقة، ولا يكون للعبد المحدث المخلوق صفة قديمة غير مخلوقة، ولا يقول هذا من يتصور ما يقول، فإذا حصل الاستفسار والتفصيل ظهر الهدى وبان السبيل، وقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وأمثالها مما كثر فيه تنازع الناس بالنفي والإثبات إذا فصل فيها الخطاب، ظهر الخطأ من الصواب.

والواجب على الخلق أن ما أثبته الكتاب والسنة أثبتوه، وما نفاه الكتاب والسنة نفوه، وما لم ينطق به الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات استفصلوا فيه قول القائل: فمن أثبت ما أثبته الله ورسوله، فقد أصاب، ومن نفى ما نفاه الله ورسوله فقد أصاب، ومن أثبت ما نفاه الله أو نفى ما أثبته الله فقد لبس دين الحق بالباطل، فيجب أن يفصل ما في كلامه من حق أو باطل، فيتبع الحق ويترك الباطل، وكل من خالف الكتاب والسنة فإنه مخالف أيضا لصريح المعقول، فإن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، كما أن المنقول عن الأنبياء عليهم السلام لا يخالف بعضه بعضا، ولكن كثيرا من الناس يظن تناقض ذلك، وهؤلاء من الذين اختلفوا في الكتاب {ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد} [البقرة الآية: ١٧٦]، ونسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا)

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: من قال: الإيمان مخلوق كفر، ومن قال: غير مخلوق ابتدع. فقيل: بالوقف مطلقا، وقيل: أقواله قديمة وأفعاله مخلوقة. قال ابن حمدان في نهاية المبتدئين: وهو أصح، ونقله عن ابن أبي موسى وغيره. ونقل الإمام الحافظ ابن رجب في طبقات الأصحاب في ترجمة الحافظ عبد الغني المقدسي -قدس الله روحه -ما لفظه قال: روي عن إمامنا أحمد -رَحِمَهُ اللَّهُ- أنه قال: من قال: الإيمان مخلوق فهو كافر، ومن قال: قديم فهو مبتدع.

قال الحافظ عبد الغني: وإنما كفر من قال بخلقه؛ لأن الصلاة من الإيمان، وهي تشتمل على قراءة وتسبيح وذكر الله -عَزَّوَجَلَّ- ومن قال بخلق ذلك كفر، وتشتمل على قيام وقعود وحركة وسكون ومن قال بقدم ذلك ابتدع. انتهى بحروفه، والله -تعالى- الموفق).

وأما مسألة: هل اللفظ بالقرآن مخلوق أو لا؟ هل يجوز أن يقول القائل: لفظي بالقرآن مخلوق؟

فاللفظ يأتي بمعنى: التلفظ، ويأتي بمعنى الملفوظ؛ هل هو الملفوظ الخارج، أو حركة اللسان التلفظ؟

فمعلوم أنه إن أريد الأول وهو التلفظ: فالتلفظ من أفعال العبد، وأفعال العباد مخلوقة.

وإن عني باللفظ الملفوظ فالملفوظ هو القرآن.

لهذا صارت الكلمة محتملة، واستعمال المحتملات في العقيدة بدعة؛ فإنه لا يجوز أن تستعمل مثل هذه العبارة التي قد تحتمل شيئا آخر؛ فيفهم الناس منها فهما غير سليم.

ولهذا كان الإمام أحمد يقول: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع، ومن

قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع أيضا»؛ لأنها تحتمل هذه وهذه، وقد سكت السلف عن الإطلاق؛ لأن الألفاظ المحتملة فيما يتصل بذات الله جل وعلا أو صفاته أو أفعاله أو أمور العقيدة والغيبيات لا يجوز استعمالها، وينهى عنها.

ولهذا قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ:

وعليك بالتفصيل والتبيين فال ... إطلاق والإجمال دون بيان

قد أفسدا هذا الوجود وخبطا ال ... أذهان والآراء كل زمان

ومعلوم أنه ثم فرق ما بين التلاوة وبين المتلو، وما بين الدراسة والمدروس، وما بين القراءة والمقروء، فكما قال أئمة السلف: الصوت صوت القاري والكلام كلام الباري جل وعلا، فالجهة منفكة لا تلازم بين التلاوة والمتلو؛ لأن التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله جل وعلا، ولهذا بدع السلف من قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ لأن كلمة (لفظي) تحتمل أن يكون المراد التلفظ الذي هو عمل العبد؛ فتكون الكلمة صحيحة، وأما الملفوظ فهو كلام الحق جل وعلا فليس بمخلوق.

لذا استعمل هذه اللفظة بعض أهل البدع والاعتزال والجهمية ليستروا قولهم بخلق القرآن؛ فاستعملوا قولا محتملا حتى لا يقعوا في المساءلة والعقاب.

وقد رأي الإمام أحمد وبعض الأئمة أنه لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق؛ لأن الكلام هنا محتمل، فعندما يقول القائل: لفظي بالقرآن مخلوق، فهل يقصد به القرآن الذي هو كلام الله تعالى، أو يقصد فعل المخلوق؟

فإن قال: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، فقد لا يقصد هنا كلام الله تعالى، وإنما يقصد كلامه هو، وهذا خطأ؛ لأن نطق الإنسان مخلوق، فالمسألة تكون محتملة، فمن هذا الباب باب منع الإمام أحمد والأئمة من أهل السنة أن يقال: لفظي القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ لأن هذا اللفظ محتمل.

بينما ينص الإمام البخاري وبعض أهل السنة على أن اللفظ بالقرآن الذي هو نطق الإنسان مخلوق، فإذا فصلوا وبينوا أنه إذا قصد النطق فهذا مخلوق، وإذا قصد الأصل الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى الملفوظ، فهذا غير مخلوق.

وحدثت في هذه المسألة فتنة للبخاري، أثارها عليه شيخه محمد بن يحيى الذهلي، ودافع عنه ابن القيم في كتابه «الصواعق»، وقال: «إن البخاري في هذه المسألة أقعد وبين ووضح وفصل في هذه المسألة، وتشنيع الذهلي عليه هذا من باب الغيرة والحسد الذي بين الشيخ وتلميذه؛ لأن البخاري تفوق عليه.

فالمسألة محل خلاف، مثل مسألة الاسم والمسمى؛ لأن المخرج فيهما واحد؛ لأن كلا المسألتين تعودان إلى صفة الكلام، والكلام: صفة من صفات الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، وبناء على ذلك ترتب خلاف في مسألة اللفظ وفي مسألة الاسم والمسمى؛ لأن أسماء الله تعالى من كلامه، والقرآن من كلامه ﷻ، فحصل خلاف في هذه المسألة بناء على ذلك.

"وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في رجل قال: إن الله لم يكلم موسى تكليما، وإنما خلق الكلام والصوت في الشجرة وموسى عليه السلام سمع من الشجرة لا من الله، وأن الله ﷻ لم يكلم جبريل بالقرآن وإنما أخذه من اللوح المحفوظ، فهل هو على الصواب أم لا؟

فأجاب: الحمد لله، ليس هذا على الصواب، بل هذا ضال مفتر كاذب باتفاق سلف الأمة وأئمتها، بل هو كافر يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإذا قال لا أكذب بلفظ القرآن وهو قوله (وكلم الله موسى تكليما) بل أقر بأن هذا اللفظ حق لكن، فإن هؤلاء هم الجهمية الذين اتفق السلف والأئمة على أنهم من شر أهل الأهواء والبدع حتى أخرجهم كثير من الأئمة عن الثنتين والسبعين فرقة.

وهذه المسألة في أصول أهل الإيمان والسنة التي فارقوا بها الجهمية من المعتزلة والفلاسفة ونحوهم، والكلام عليها مبسوط في غير هذا الموضع والله أعلم".

* **الحكم على الجهمية**.

يتورع السلف كثيرًا عن إكفار أى جماعة أو شخص، ويرهبون إطلاق التكفير، فلا يتسرعوا فيه كما تفعل الفرق الباطلة فى تكفير الناس أو فى تكفير بعضهم بعضًا أيضًا، إلا أن السلف لا يتورعون عن إطلاق كلمة الكفر على من جاءت النصوص بتكفيرهم أو بتسميتهم كفارًا، عملًا بالنصوص ووقوفًا عند مفهومها الصحيح. ومن هنا تجد أن السلف حينما يطلقون الكفر على فرد أو جماعة لهم ضوابط قوية ودرجات فى التكفير، من لا يفطن لها وقع -ولا بد- فى الخطأ سواء أكان خطأ شرعيًا أم خطأ فى مفهومه للتكفير عند السلف.

ولقد ذهب كثير من علماء السلف إلى تكفير الجهمية وإخراجهم من أهل القبلة، ومن هؤلاء الإمام أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمى، فقد جعل فى كتابه (كتاب الرد على الجهمية)[1] بابًا سماه (باب الاحتجاج فى إكفار الجهمية)، وبابًا آخر سماه (باب قتل الزنادقة والجهمية واستتابتهم من كفرهم).

وأورد تحت هذين البابين أدلة كثيرة من الكتاب الكريم ومن السنة النبوية، ومن الآثار وأقوال العلماء ما يطول ذكره، وحاصله أن الجهمية كفار للأمور الآتية:

١ - بدلالة القرآن الكريم، حيث أخبر عن قريش أنهم قالوا عن القرآن: (إن هذا إلا قول البشر) أى مخلوق، وهو نفسه قول الجهم بخلقه، ثم أورد كثيرًا من الآيات فى هذا.

٢- ومن الأثر ما ورد عن على وابن عباس فى قتلهم الزنادقة، قال الرسول ﷺ:

---

(١) انظر: كتاب الرد على الجهمية ص ١٠٦/ ١١٧.

(من بدل دينه فاقتلوه)[١]، والجهمية أفحش زندقة وأظهر كفرًا منهم.

٣- قال الدارمى: (ونكفرهم أيضًا بكفر مشهور)، ثم ذكر من ذلك قولهم بخلق القرآن، وتكذيبهم لما أخبر الله تعالى أنه يتكلم متى شاء وكلم موسى تكليمًا، وهؤلاء ينفون عنه صفة الكلام فيجعلونه بمنزلة الأصنام التى لا تتكلم، ثم بكفرهم فى عدم إثباتهم لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات: كالوجه والسمع والبصر والعلم والكلام. وبكفرهم فى أنهم لا يدرون أين الله تعالى ولا يصفونه بأين ولا يثبتون له مطلق الفوقية الثابتة بالنصوص الصريحة فى كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ.

كما أورد الدارمى جملة من أسماء الذين حكموا بكفر الجهمية صراحة، ومنهم: سلام بن أبى مطيع، وحماد بن زيد، ويزيد بن هارون، وابن المبارك، ووكيع، وحماد بن أبى سليمان، ويحيى بن يحيى، وأبو توبة الربيع ابن نافع، ومالك بن أنس.

(باب ذكر المعتزلة)

قبل أن نبدأ الكلام عن هذه الفرقة، فقد يقول البعض إن هذه الفرقة زالت وانتهت، فما الفائدة من الكلام عنها؟!

أقول نعم زال اسمها، لكن كثيرًا من آرائها ما زالت باقية، إضافة إلى ما نلاحظه من دعوة بعض المعاصرين لإحيائها، بدعوى أنهم رواد الفكر الحر[٢].

وقال الدكتور مانع الجهني[٣]:

(١) أخرجه البخارى ٦/ ١٤٩، وأبو داود ٤/ ٥٢٠، والترمذى ٤/ ٥٩، والنسائى ٧/ ١٠٤، وابن ماجه ٢/ ٨٤٨ وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

(٢) انظر كتاب المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها للدكتور عواد بن عبد الله المعتق ص٦.

(٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، د. مانع الجهني ج١ ص٧١.

بعد أن كاد الاعتزال ينتهي كفكر مستقل إلا ما تبنته منه بعض الفرق كالشيعة وغيرهم، عاد الفكر الاعتزالي من جديد في الوقت الحاضر على يد بعض الكتاب والمفكرين، الذين يمثلون المدرسة العقلانية الجديدة، وهذا ما سنبسطه عند الحديث عن فكر الاعتزال الحديث.

* **الفكر الاعتزالي الحديث**.

يحاول بعض الكتاب والمفكرين في الوقت الحاضر إحياء فكر المعتزلة من جديد بعد أن عفى عليه الزمن أو كاد.. فألبسوه ثوبًا جديدًا، وأطلقوا عليه أسماء جديدة مثل... العقلانية أو التنوير أو التجديد أو التحرر الفكري أو التطور أو المعاصرة أو التيار الديني المستنير أو اليسار الإسلامي..

وقد قَوَّى هذه النزعة التأثر بالفكر الغربي العقلاني المادي، وحاولوا تفسير النصوص الشرعية وفق العقل الإنساني.. فلجأوا إلى التأويل كما لجأت المعتزلة من قبل، ثم أخذوا يلتمسون في مصادر الفكر الإسلامي ما يدعم تصورهم، فوجدوا في المعتزلة بغيتهم فأنكروا المعجزات المادية.. وما تفسير الشيخ محمد عبده لإهلاك أصحاب الفيل بوباء الحصبة أو الجدري الذي حملته الطير الأبابيل.. إلا من هذا القبيل.

وأهم مبدأ معتزلي سار عليه المتأثرون بالفكر المعتزلي الجدد هو ذاك الذي يزعم أن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة، حتى لو كانت هذه الحقيقة غيبية شرعية، أي أنهم أخضعوا كل عقيدة وكل فكر للعقل البشري القاصر.

وأخطر ما في هذا الفكر الاعتزالي.. محاولة تغيير الأحكام الشرعية التي ورد فيها النص اليقيني من الكتاب والسنة.. مثل عقوبة المرتد، وفرضية الجهاد، والحدود وغير ذلك.. فضلًا عن موضوع الحجاب وتعدد الزوجات، والطلاق والإرث..

إلخ.. وطلب أصحاب هذا الفكر إعادة النظر في ذلك كله.. وتحكيم العقل في هذه المواضيع. ومن الواضح أن هذا العقل الذي يريدون تحكيمه هو عقل متأثر بما يقوله الفكر الغربي حول هذه القضايا في الوقت الحاضر.

ومن دعاة الفكر الاعتزالي الحديث: سعد زغلول الذي نادى بنزع الحجاب عن المرأة المصرية، وقاسم أمين مؤلف كتاب تحرير المرأة والمرأة الجديدة، ولطفي السيد الذي أطلقوا عليه:"أستاذ الجيل"، وطه حسين الذي أسموه "عميد الأدب العربي"، وهؤلاء كلهم أفضوا إلى ما قدموا. هذا في البلاد العربية.

أما في القارة الهندية فظهر السير أحمد خان، الذي مُنِحَ لقب سير من قبل الاستعمار البريطاني. وهو يرى أن القرآن الكريم لا السنة النبوية هو أساس التشريع، وأحل الربا البسيط في المعاملات التجارية. ورفض عقوبة الرجم والحرابة، ونفى شرعية الجهاد لنشر الدين، وهذا الأخير قال به لإرضاء الإنجليز لأنهم عانوا كثيرًا من جهاد المسلمين الهنود لهم.

وجاء تلميذه سيد أمير علي الذي أحل زواج المسلمة بالكتابي وأحل الاختلاط بين الرجل والمرأة.

ومن هؤلاء أيضًا مفكرون علمانيون، لم يعرف عنهم الالتزام بالإسلام.. مثل زكي نجيب محمود صاحب نظرية (الوضعية المنطقية) وهي فرع من الفلسفة الوضعية الحديثة التي تنكر كل أمر غيبي.. فهو يزعم أن الاعتزال جزء من التراث ويجب أن نحييه، وعلى أبناء العصر أن يقفوا موقف المعتزلة من المشكلات القائمة[1].

ومن هؤلاء أحمد أمين صاحب المؤلفات التاريخية والأدبية مثل فجر الإسلام

(١) انظر كتاب تجديد الفكر العربي ص١٢٣).

وضحى الإسلام وظهر الإسلام، فهو يتباكى على موت المعتزلة في التاريخ القديم وكأن من مصلحة الإسلام بقاؤها، ويقول في كتابه: ضحى الإسلام: في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة"(١).

ومن المعاصرين الأحياء الذين يسيرون في ركب الدعوة الإسلامية من ينادي بالمنهج العقلي الاعتزالي فى تطوير العقيدة والشريعة مثل الدكتور محمد فتحي عثمان في كتابه الفكر الإسلامي والتطور.. والدكتور حسن الترابي في دعوته إلى تجديد أصول الفقه حيث يقول: "إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير، وللعقل سبيل إلى ذلك لا يسع عاقل إنكاره، والاجتهاد الذي نحتاج إليه ليس اجتهادًا في الفروع وحدها وإنما هو اجتهاد في الأصول أيضًا"(٢).

وهناك كتاب كثيرون معاصرون، ومفكرون إسلاميون يسيرون على المنهج نفسه ويدعون إلى أن يكون للعقل دور كبير في الاجنهاد وتطويره، وتقويم الأحكام الشرعية، وحتى الحوادث التاريخية.. ومن هؤلاء فهمي هويدي ومحمد عمارة - صاحب النصيب الأكبر في إحياء تراث المعتزلة والدفاع عنه- وخالد محمد خالد ومحمد سليم العوا، وغيرهم. ولاشك بأهمية الاجتهاد وتحكيم العقل في التعامل مع الشريعة الإسلامية ولكن ينبغي أن يكون ذلك في إطار نصوصها الثابتة وبدوافع ذاتية وليس نتيجة ضغوط أجنبية وتأثيرات خارجية لا تقف عند حد، وإذا انجرف المسلمون في هذا الاتجاه -اتجاه ترويض الإسلام بمستجدات الحياة والتأثير الأجنبي بدلًا من ترويض كل ذلك لمنهج الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه- فستصبح النتيجة أن لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ولا من الشريعة إلا

(١) كتاب ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٠٧.
(٢) المعتزلة بين القديم والحديث، ص١٣٨.

رسمها ويحصل للإسلام ما حصل للرسالات السابقة التي حرفت بسبب اتباع الأهواء والآراء حتى أصبحت لا تمت إلى أصولها بأي صلة.

(باب تعريف المعتزلة لغةً واصطلاحًا)

لمعرفة معنى هذه الكلمة؛ لابد أن نعرف ما هو الاعتزال في اللغة.

الاعتزال لغة: مأخوذ من اعتزل الشيء وتعزله بمعنى تنحى عنه، ومنه تعازل القوم بمعنى تنحى بعضهم عن بعض، وكنت بمعزل عن كذا وكذا أي: كنت في موضع عزلة منه، واعتزلت القوم أي فارقتهم، وتنحيت عنهم، ومنه قوله تعالى: وَإِنْ لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ [الدخان: ٢١]. أراد إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا علي ولا معي. ومنه قول الأحوص:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل... حذر العدى وبه الفؤاد موكل

وعلى ذلك: فالاعتزال معناه: الانفصال والتنحي، والمعتزلة هم المنفصلون. هذا في اللغة.أما المعتزلة في الاصطلاح: فهو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري.

* أصل تسمية المعتزلة

لقد اختلف الباحثون في أصل هذه التسمية، وسنعرض أهم الآراء في ذلك، وما ورد على كل رأي من اعتراض، ثم نبين الرأي الأقرب للصواب.

الرأي الأول: التفسير الشائع الذي أورده كتَّاب الفرق، كالبغدادي والشهرستاني، ومن على شاكلتهما، والذي يفيد بأن كلمة "المعتزلة" لفظ أطلقه أعداؤهم من أهل السنة عليهم للتدليل على أنهم انفصلوا عنهم، وتركوا مشايخهم القدامى، واعتزلوا

قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة، فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعا من الذم، واتهاما واضحا بالخروج على السنة والجماعة، فالمعتزلي هو المخالف والمنفصل.يقول الشهرستاني: ودخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، فلا يضر مع مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ ففكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقا؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة.ويقول البغدادي: إن واصل بن عطاء زعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق في منزلتي الكفر والإيمان، وأن الحسن البصري لما سمع ذلك منه طرده من مجلسه، وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد، فقال الناس فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة. انتهى كلام البغدادي بتصرف. وهناك رواية تنسب الاعتزال إلى عمرو بن عبيد أوردها المقريزي في خططه حيث قال: "وقال ابن منبه: اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن، فسموا المعتزلة.

وقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على أصل هذه التسمية، بأمور منها:

١ - أن انتقال واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد من أسطوانة في المسجد إلى أخرى ليس بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة. ٢ - اختلاف الرواة في سرد

الرواية، فبعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي وهذا مما يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد؛ فالذي فهم من رواية الشهرستاني مثلا: هو أن الحسن البصري هو الذي قال لواصل بن عطاء حين اختلفا في مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، (اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة).أما ابن خلكان وجماعة معه، فيذكرون: أن الذي سماهم بهذا الاسم هو المحدث المشهور قتادة بن دعامة السدوسي، المتوفى سنة (١١٧) هـ، وكان قتادة من علماء البصرة، وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري، دخل يوما مسجد البصرة وكان ضريرا فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنهم من حلقة الحسن، فلما صار معهم وعرف حقيقتهم قال: إنما هؤلاء المعتزلة، فسموا معتزلة من وقتها.فاختلاف الرواة في المنفصل عن الحسن البصري، هل هو عمرو بن عبيد أو واصل بن عطاء؟ واختلاف المسمي هل هو الحسن البصري أم قتادة؟ مما يضعف الرواية ويشكك فيها.

هذه أهم الاعتراضات التي وردت على هذا الرأي. الرأي الثاني: تفسير جولد تسيهر:

يرى جولد تسيهر أن هذه الفرقة الكلامية ولدت من نزعة ورعة، وأنه كان من هؤلاء الجماعة الورعين المعتزلة، أي: الزهاد الذين يعتزلون الناس، ويؤيد رأيه بشبهات، منها ما يلي:

١ - أن بعض المصادر الأدبية استعملت فيها كلمة (معتزلي) كمرادف لكلمة (عابد) أو (زاهد)؛ فالاعتزال صفة يوصف بها الزاهد. ٢ - ما عرف به أوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة، وأنهم كانوا يعتزلون العالم، ويحيون حياة التقشف والزهد،

فيروى عن واصل بن عطاء أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه ليصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته. وروي عن عمرو بن عبيد أنه كثيرا ما كان يصلي الفجر بوضوء المغرب، وأنه حج حججا كثيرة ماشيا ،وبعيره موقوف على من أحصر .وقد رد مرغليوث ونيللو هذا التفسير، فيقول مرغليوث: المعتزلة من انفصلوا. وهم الذين اعتزلوا إخوانهم في مجلس الحسن البصري، وكانوا يؤمنون بحرية الإرادة. أما نيللو: فيقول: إن ما افترضه جولد تسيهر وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة، كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقا عن غيرهم، سواء كأفراد، أو كجماعة؟ أفلم يكن الزهد منتشرا بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة؟ أفلم يكن الحسن البصري مشهورا بالزهد، وهو أستاذ واصل.

وإذا فهذا الرأي مردود.

الرأي الثالث: التفسير السياسي.

من أشهر القائلين بهذا الرأي نيللو والمستشرق السويدي نيبرج، وملخص رأيهم: أن منشأ الاعتزال من أصل سياسي، وأن المعتزلة الدينية أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا في الأصل استمرارا في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور، هي فئة المعتزلة السياسيين الذين ظهروا في حرب صفين، وقبلها في معركة الجمل، وقد أبدوا رأيهم بأدلة، منها ما يلي:

١ - أن لفظ الاعتزال كثيرا ما يرد في كتب التاريخ، وفي لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين، وعلى الوقوف موقف الحياد، كأن يرى الرجل فئتين متقاتلتين،

ثم هو لا يقتنع برأي أحدهما أو رأي أن كلا الفريقين غير محق. من ذلك ما نراه من إطلاق المؤرخين هذه الكلمة (المعتزلة) كثيرا على الطائفة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة في حرب الجمل، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين علي ومعاوية، فقد ذكر الطبري في حوادث سنة (٣٦) هـ، أن قيس بن سعد - عامل مصر من قبل علي - كتب إليه يقول: "إن قبلي رجالا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس، فنرى ويرى رأيهم".وفي موضع آخر يقول: "ولم يلبث محمد بن أبي بكر شهرا كاملا حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم، فقال: يا هؤلاء إما أن تدخلوا في طاعتنا، وإما أن تخرجوا من بلادنا، فبعثوا إليه: إنا لا نفعل، دعنا حتى ننظر إلى ما تصير إليه أمورنا، ولا تعجل بحربنا".٢ - هناك نصوص وشواهد مهمة تفيد أن مثل هذه الفئة المعتزلة التي وقفت على الحياد في الحروب المشار إليها أطلقت على نفسها اسم المعتزلة أو أطلق عليها اسم المعتزلة من ذلك ما يذكره الملطي إذ يقول: "وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي - رضي الله عنه - معاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي - رضي الله عنه - لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة".وما يقوله النوبختي: "لما قتل عثمان بايع الناس عليا، فسموا الجماعة ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي - رضي الله عنه -، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة؛ فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه.

وقد رد بعض الباحثين هذا الرأي محتجين بأمور، منها: ١ - أن أقوال المعتزلة الكلامية ليس فيها ما يثبت الأصل السياسي لنشأتهم. يقول الأستاذ كوريان: "إذا فكرنا مليا في مذهب الاعتزال، وفي حرية الاختيار؛ رأينا أن السياسية لا تشكل سببا كافيا لنشوئهما".

٢ - لو صح أن هؤلاء الصحابة المعتزلين للفتنة كانوا أسلافا للمعتزلة لوجب اتفاقهم معهم في أصول مذهبهم، فلما لم يتفقوا دل على بطلان هذا الرأي، فمثلا: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة واجب بالسيف فما دونه، كيف قدروا على ذلك؟ فلو كان الصحابة المعتزلون للفتنة أسلافا للمعتزلة الفرقة لأوجب عليهم هذا الأصل قتال معاوية، ونحن نراهم قد توقفوا عن القتال وابتعدوا عن الفتنة؛ مما يدل على بطلان القول بأنهم أسلاف للمعتزلة، وعليه فيبطل هذا الرأي.

الرأي الرابع:

وهو رأي انفرد به الدكتور أحمد أمين، فقد قال في كتابه (فجر الإسلام): ولنا فرض آخر في تسميتهم المعتزلة لفتنا إليه ما قرأناه في خطط المقريزي من أن من بين الفرق اليهودية التي كانت منتشرة في ذلك العصر وما قبله طائفة يقال لها "الفروشيم" وقال: إن معناها المعتزلة. وذكر بعضهم عن هذه الفرقة: أنها كانت تتكلم في القدر، وتقول: ليس كل الأفعال خلقها الله، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلموا من اليهود لما رأوا بين الفرقتين من الشبه. وإن التشابه بين معتزلة اليهود ومعتزلة الإسلام موجود. فمعتزلة اليهود: يفسرون التوراة على مقتضى منطق الفلاسفة؛ ومعتزلة الإسلام: يتأولون كل ما في القرآن من أوصاف على مقتضى منطق الفلاسفة أيضا، فقد قال المقريزي في هؤلاء الفروشيم الذين ساهم المعتزلة قال: إنهم يأخذون بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم.

وهذا الرأي مردود لأمور منها:

١ - أنه لم يرد له ذكر في كتب أهل الفرق المتقدمين الذين تعرضوا للمعتزلة بالبيان والتفصيل، فلو كان صحيحا لأشير إليه على الأقل، كما أشير إلى الآراء الأخرى في بيان سبب تسميتهم بالمعتزلة.

٢ - أن ما استدل به الدكتور أحمد أمين ضعيف واه لا يستند على دليل، بل إنه مجرد افتراض، والرأي الذي لا يبنى على دليل صحيح لا يعتد به.

٣ - إن الشبه بين فئتين: المعتزلة والطائفة اليهودية التي يذكرها أحمد أمين لا يستلزم أن يكون سبب تسميتهم بالمعتزلة، وعلى هذا: فهذا الرأي مردود. والرأي الأقرب للصواب في أصل تسمية المعتزلة - والله أعلم - أن اسم الاعتزال ظهر أثناء الحروب التي حصلت في عهد علي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - لكنه لم يطلق على فئة بعينها؛ بل من اعتزل عن السياسة أطلقت عليه، ومن اعتزل للعبادة أطلقت عليه، ثم إن وجود هذه الحروب مما أورث الخلاف بين المسلمين وتفرقهم فرقا، كل فرقة ترى أنها على الصواب ومن سواها على الخطأ؛ ومن ثم أخذوا يبحثون في حكمها، وأصبحت كل فرقة تضع حكما مخالفا للأخرى؛ مما ساقهم إلى البحث في حكم مرتكب الكبيرة، ووضعت بعض الفرق أحكاما متناقضة على إثرها حصلت قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقته، وحكى له ما سمع من آراء متناقضة في حكم مرتكب الكبيرة، وطلب منه رأيه ثم إن أحد تلاميذ الحسن وهو واصل بن عطاء سبقه وأخرج حكما يخالف شيخه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه في منزلة بين المنزلتين؛ وبسبب ذلك قال الحسن: اعتزلنا واصل ثم طرده من حلقته، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر ما أجاب به على جماعة استحسنوا رأيه وتابعوه، فسموا من ذلك الحين المعتزلة؛ لاعتزالهم الحسن وقول الأمة بأسرها وحكمهم على صاحب الكبيرة

باعتزاله المؤمنين والكافرين.

وعلى ذلك؛ فظهور هذه التسمية على فرقة بعينها مستقلة، إنما حصل في حلقة الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ والله أعلم.

أما قول من اعترض على هذا الرأي باختلاف الرواة في سرد الرواية، وأن بعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل بن عطاء، وبعضهم ينسب التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي، وأن هذا مما يضعف الرواية. فنقول: إن المنفصل هو واصل بن عطاء، وقد انفصل معه عمرو بن عبيد، فلا يمتنع أن يكون من قال بانفصال عمرو عن الحسن، وأنه سبب التسمية أن يكون قاصدا عمرا وواصلا ومن معهما، لأنه قال: عمرو وجماعة معه، فيكون النقاش دار بين الحسن وواصل، والانفصال من واصل وعمرو ومن معهما.

أما اختلاف المسمي هل هو الحسن أم قتادة؟؛ فهذا أيضا: لا يقدح في صحة الرواية؛ لأن المسمي الأول هو الحسن، أما قتادة فإنما قال شيئا قد حصل ومضى، ويدل عليه ألفاظ الرواية "فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن" ثم قال لقتادة: "إنما هؤلاء المعتزلة" ففي هاتين الجملتين دلالة على أن قتادة من مرتادي مجلس الحسن، وأنه كان يعرف سبب انفصالهم، وأن إطلاقه الاسم إنما كان بعد تكون الفرقة، وعلى هذا، فلا تعارض بين الروايتين. ومما يؤكد ما ذكرناه ما يقوله المسعودي حيث قال: "وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا.. إلى أن قال: وبهذا الباب سميت المعتزلة؛ وهو الاعتزال.. ".

(باب أسماء المعتزلة وعلة تلقيبهم بها)

للمعتزلة أسماء كثيرة منها: ما أطلقه الغير عليهم نكاية بهم، ومنها: ما أطلقوه على أنفسهم، وسنعرض بعض هذه الأسماء مع بيان علة التسمية بها - إن شاء الله -

القسم الأول: ما أطلقه الغير عليهم:

١ - المعتزلة: بمعنى المنشقين، وقد بينا سبب تسميتهم بهذا الاسم عندما تكلمنا على أصل المعتزلة.

٢ - الجهمية: وسبب تلقيبهم بهذا اللقب، هو أنه لما كانت الجهمية سبقت المعتزلة في الظهور واشتهرت ببعض آرائها، إلا أن سبقها للمعتزلة سبق قريب، ثم لما خرجت المعتزلة كانت قد وافقت الجهمية في مسائل كثيرة، منها: نفي الرؤية والصفات، وخلق الكلام، فكأن توافق الفرقتين جعلهما كالفرقة الواحدة، وبما أن الجهمية أسبق ومسائلها أكثر وبعض مسائل المعتزلة مأخوذة منها، لذا أصبح يطلق على كل معتزلي جهمي، ولا يطلق على كل جهمي معتزلي. ولذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة فالإمام أحمد في كتابه (الرد على الجهمية) والبخاري في الرد على الجهمية، ومن بعدهما؛ إنما يعنون بالجهمية المعتزلة؛ لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية.وقال الإمام ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة): "لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى.. وطلبوا أهل السنة للمناظرة.. لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط؛ بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية، وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزليا؛ لأن جهما أشد تعطيلا لنفيه الأسماء والصفات..".

٣ - القدرية: كذلك يلقب المعتزلة بالقدرية. يقول البغدادي - وهو يسوق ما

أجمعت عليه المعتزلة:"... وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله ﷻ في أكسابهم وفي أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير. ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية. إلا أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم؛ ولذا يقولون: إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى.وقد دافع المقبلي عن المعتزلة في هذا المقام، ورد على شبهة الذين سموهم بالقدرية، فقال: إذا كان المراد بالقدر نفس العلم الأزلي، فرمي المعتزلة بنفي القدر تقول محض؛ لأن المعتزلة جميعا يقرون به ويثبتونه.. فالمعتزلة إذا يرون أن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه ولكن ابن قتيبة يرى: أن المعتزلة نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم، فوجب أن يسموا قدرية، لأن مدعي الشيء لنفسه أحق أن يدعى به.

٤ - الثنوية والمجوسية: يقول المقريزي: إن المعتزلة يدعون الثنوية، لقولهم الخير من الله، والشر من العبد. ولما كان هذا القول يشبه قول الثنوية المجوسية، فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوسية.

ولا شك أن المعتزلة لا يقبلون هذا الاسم، وهم إنما تنصلوا من اسم القدرية وأنكروه بشدة تخلصا من وصمة لقب المجوسية، إذ كان النبي ﷺ ذم القدرية بتسميتها مجوس هذه الأمة[1].

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٢٢، رقم ٤٦٩١)، وابن أبى عاصم فى السنة (١/ ١٤٩، رقم ٣٣٨)، وابن جرير الطبرى فى صريح السنة (١/ ٢١، رقم ٢١)، وأحمد (٢/ ٨٦)، والحاكم (١/ ١٥٩، رقم ٢٨٦)، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣١٠)، والبيهقى (١٠/ ٢٠٣، رقم ٢٠٦٥٨)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٤٣٩)، وابن بطة (٢/ ٢٢٦)، والديلمى (٣/ ٢٣٧، رقم ٤٧٠٥)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٢٢٧) والحديث قال عنه الحاكم: صحيح على شرطهما إن صح لأبي حازم سماع من ابن عمر، وأقره الذهبي، وصححه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٥/ ٤٤٥)، وصححه النووي في شرح الأربعين (٥٤)، وقال ابن همات الدمشقي في التنكيت (١٨): =

=

ورد من طرق وبعضها على شرط الصحيح، وحسنه العلامة الألباني في صحيح أبي داود، أما الدارقطني فقال في العلل (٤/ ٩٨): ورواه الثوري وابن وهب، عن عمر بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر، موقوفا، ثم قال: والصحيح الموقوف عن ابن عمر، وقال ابن عدي في الكامل (٨/ ٣٥٨): غير محفوظ، وعده ابن حبان في المجروحين من مناكير زكريا بن منظور، وضعفه ابن القيسراني في التذكرة (٤٢٧)، وقال المنذري في "مختصر سنن أبي داود (٧/ ٥٨): هذا منقطع، أبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر، وقد روي هذا الحديث من طرق، عن ابن عمر ليس فيها شيء يثبت.، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات أيضا وتعقبه العلائي بأن له شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الحسن، وقال الذهبي في المهذب (٨/ ٤٢١١): منقطع، وكذا قال الحافظ في تخريج المشكاة (١/ ١٠٢)، وقال المباركفوري في مراعاة المفاتيح (١/ ٣٤٦): قال السيوطي في مرقاة الصعود: هذا أحد الأحاديث التي انتقدها الحافظ سراج الدين القزويني على المصابيح، وزعم أنه موضوع. قال الحافظ ابن حجر فيما تعقبه عليه: هذا الحديث حسنه الترمذي وصححه الحاكم ورجاله من رجال الصحيح إلا أن له علتين: الأولى الاختلاف في بعض رواته عن عبدالعزيز بن أبي حازم، وهو زكريا بن منظور. فرواه عن عبدالعزيز بن أبي حازم فقال: عن نافع عن ابن عمر. والأخرى ما ذكره المنذري وغيره من أن سنده منقطع؛ لأن أباحازم لم يسمع من ابن عمر. فالجواب عن الثانية أن أباالحسن بن القطان الفاسي الحافظ صحح سنده، فقال: إن أباحازم عاصر ابن عمر فكان معه بالمدينة، ومسلم يكتفي بالمعاصرة في الاتصال، فهو صحيح على شرطه. وعن الأول بأن زكريا وصف بالوهم، فلعله وهم فأبدل روايًا بآخر، وعلى تقدير أن لا يكون وهم فيكون لعبدالعزيز فيه شيخان، وإذا تقرر هذا لا يسوغ الحكم بأنه موضوع، ولعل مستند من أطلق عليه الوضع تسميتهم المجوس وهو مسلمون، وجوابه أن المراد أنهم كالمجوس في إثبات فاعلين لا في جميع معتقد المجوس، ومن ثم ساغت إضافتهم إلى هذه الأمة قلت: والحديث أخرجه أيضًا الحاكم (٨٥/ ٧١) والبخاري في تاريخه والطبراني في الأوسط وأخرجه أحمد (ج٢: ص٨٦) من طريق أخرى لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة من تلك الطريق بلفظ: (لكل أمة مجوس ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)، ولأصل الحديث شواهد ذكرها السيوطي في تعقباته، واستوفى طرقها وألفاظها في الآلي

=

٥ - مخانيث الخوارج: من ألقاب المعتزلة مخانيث الخوارج، وسبب التسمية: أن المعتزلة، ولا سيما شيوخهم الأولين: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم: إنه ليس بكافر، فهم قد وافقوا الخوارج في التخليد؛ لكن لم يجرأوا على تكفيره؛ ولذا سموا بهذا الاسم.

٦ - الوعيدية: من أسماء المعتزلة الوعيدية، سماهم به أحد المرجئة في شعر قاله في هجاء أبي هاشم الجبائي:

يعيب القول بالإرجاء حتى... يرى بعض الرجاء من الجرائر

وأعظم من ذوي الإرجاء جرما... وعيدي أصر على الكبائر

واسم الوعيدية آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد، وهذا القول أحد الأركان التي يقوم عليها الاعتزال، ومعناه: أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا من بعد التوبة.

٧ - المعطلة: كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته.

=

(ص١٣٣-١٣٥) وحقق نقلًا عن الحافظ صلاح الدين العلائي أن للحديث أصلًا، بل ينتهي إلى درجة الحسن المحتج به، فلا وجه للحكم بوضعه هذا، وقد تعقب الشيخ أحمد محمد شاكر في تحقيق المسند (٨/ ٦) على جواب الحافظ فقال: أما إن المعاصرة كافية وتحمل على الاتصال فنعم، ولكن إذا لم يكن هناك ما يدل صراحة على عدم السماع، والدليل النقلي هنا على أن أباحازم لم يسمع من ابن عمرقائم، فقد قال ابنه ليحيى بن صالح: من حدثك أن أبي سمع من أحد من الصحابة غير سهل بن سعد فقد كذب. فهذا ابنه يقرر هذا على سبيل القطع، ومثل هذا لا ينقضه إلا إسناد آخر صحيح صريح في السماع، أما بكلمة "عن" فلا، ولذلك نص في التهذيب على أنه يروي عن ابن عمر وابن عمرو بن العاص ولم يسمع منهما وترجمه البخاري في الكبير (٢/ ٢/ ٧٩) فذكر من سمع منهم، فلم يذكر من الصحابة.

أي تجريده تعالى منها، وكانوا يقصدون من وراء هذه التسمية ذم الجهمية وهجوها، فإن أهل الموصل أخذوا بعد هزيمة مروان بن محمد يسبونه وينادونه: يا معطل، لأن مروان كان على مذهب المعطلة. وحين قام المعتزلة واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفي الصفات، لزمهم اسم المعطلة. يقول الشهرستاني: إن من معاني التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي تدل عليها.وبما أن المعتزلة كانوا يلجأون في الآيات التي لا توافق أغراضهم إلى التأويل، فلا يبعد أن يكون سببا آخر في تسميتهم بالمعطلة ونحن نجد بعض أهل السنة كابن القيم يستعملون في كلامهم عن المعتزلة لفظ المعطلة للدلالة عليهم، فقد وضع ابن القيم كتابه (الصواعق المرسلة) في الرد على الجهمية والمعطلة، وهو يقصد الرد على المعتزلة بالدرجة الأولى.

القسم الثاني: ما أطلقوه على أنفسهم:

١ - المعتزلة: سبق أن ذكرنا هذا الاسم من ضمن أسمائهم التي سماهم بها غيرهم، ونورده هنا من ضمن الأسماء التي تسموا بها؛ وذلك أنهم لما رأوا أنه لا خلاص لهم من هذا الاسم، أخذوا يبرهنون على فضله، وأن المراد به الاعتزال عن الأقوال المحدثة والمبتدعة، وبرهنوا على ما يقولون ببعض النصوص مثل قوله تعالى: وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلا [المزمل: ١٠]. وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢ - أهل العدل والتوحيد: يروي المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد والعدلية، ولذا يقول: "وتسمي المعتزلة نفسها بالعدلية، وأهل العدل والتوحيد".أما مؤرخو أهل السنة الذين قالوا: إن المعتزلة يدعون أنفسهم أهل العدل والتوحيد فكثيرون، منهم: الشهرستاني حيث قال:"... ويسمون أصحاب العدل والتوحيد.. والعدلية".وجاء في صحيح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم

أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفي القدر، والقول بأن الإنسان موجد أفعاله تنزيها لله تعالى أن يضاف إليه شر، ويعنون بالتوحيد نفي الصفات القديمة. والمعتزلة يفضلون أن يدعوا بهذا الاسم؛ ذلك أنه علاوة على المعنى الحسن الذي يتضمنه، فإنه مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم، وهما: أصل العدل، وأصل التوحيد.

٣ - أهل الحق، والفرقة الناجية، والمنزهون الله عن النقص: كذلك من أسماء المعتزلة التي تسموا بها: أهل الحق، والفرقة الناجية والمنزهون الله عن النقص. يقول المقبلي: "وتسمي المعتزلة نفسها.. أهل الحق، وأهل الفرقة الناجية والمنزهون الله عن النقص؛ ذلك أنهم يعتبرون أنفسهم على الحق، ومن سواهم على الباطل، ولذا دعوا خصومهم بالمجبرة، القدرية المجوزة المشبهة الحشوية المرجئة، وغير ذلك.

(باب تاريخ ومكان نشأة المعتزلة وممن استقوا آراءهم)

لقد اختلف الباحثون في وقت ظهور المعتزلة كاختلافهم في أصل تسميتهما، وأهم الأقوال في ذلك قولان: الأول: قول من يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي - رضي الله عنه - اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد، عندما نزل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية. يقول الملطي:"... وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم الأمر إليه اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس - وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي - ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة". القول الثاني: قول الأكثرية من الباحثين. يرى هؤلاء أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء المولود سنة (٨٠هـ)، والمتوفى سنة (١٣١هـ)، وقد كان ممن يحضر مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، فثارت تلك المسألة التي

شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكبي الكبيرة، وذلك أنه دخل رجل على الحسن البصري في حلقته في مسجد البصرة، وبين له مذهب الخوارج في الكبيرة، ومذهب المرجئة، وطلب منه بيان الحكم في ذلك، ففكر الحسن، وقبل إجابته قال واصل بن عطاء: أنا أقول أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، فطرده الحسن واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على أصحابه. والمعتزلة - في كتبهم - يرون أن مذهبهم أقدم في نشأته من واصل، فيعدون من رجال مذهبهم كثيرا من أهل البيت، ولذلك فإنهم يقولون: إن الاعتزال إنما يعود إلى علي بن أبي طالب، وإن ابنه محمد بن الحنفية أخذ عنه هذا المذهب، ثم أورثه محمد لابنه أبي هاشم أستاذ واصل، فهذا ابن المرتضى ينسب علي بن أبي طالب إلى الاعتزال.

وما يقوله المعتزلة هنا مردود؛ لأمور منها:

١ - أن الروايات التي تنسب الاعتزال إلى علي بن أبي طالب لم ترد في كتب المعتزلة؛ إضافة إلى ذلك أن أسانيدها ليست صحيحة؛ مما يدل على أنها من وضعهم.

٢ - ما أثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان ينهى عن الخوض في القدر، فكيف ينهى عن شيء ينتحله؟!

٣ - أن ما زعمه المعتزلة - هنا - إنما هو مجرد محاولة لإثبات بعض الأصالة لمذهبهم، وأنه لم يخرج عن عقيدة أهل السنة والجماعة إذا نسب إلى علي أو أحد بنيه.

والرأي الأقرب للصواب -والله أعلم- قول الأكثرية، وهو أن رأس الاعتزال هو واصل بن عطاء، وأنه نشأ في سنة ما بين (١٠٥ إلى ١١٠) للهجرة في البصرة نتيجة

للمناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثم خروج واصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري؛ وبعد ذلك أضاف إلى رأيه في مرتكب الكبيرة آراء أخرى أصبحت فيما بعد من أصول المعتزلة، ومن ثم أخذ كل عالم من علمائهم يأتي برأي حتى تكونت هذه الفرقة. وقد استقوا آراءهم من المقالات والآراء السائدة في عصرهم آنذاك؛ وخصوصا البصرة. ففكرة الاختيار ومسئولية الإنسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن القدرية، وعن الجهمية أصحاب الجهم بن صفوان تلقف المعتزلة القول بنفي الصفات وخلق القرآن، وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وهذا الالتقاء يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية والمعتزلة والقدرية. كما أخذ المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الخوارج. كما اتفقوا مع الشيعة في كثير من الآراء الخاصة بالإمامة، كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر فضلا عن تجويزهم للتأويل حتى إن ابن المرتضى يرجع أن واصلا وعمرو بن عبيد شيخي الاعتزال تتلمذا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وباختصار، فإن المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للأفكار والآراء السائدة في عصرهم؛ وخصوصا آراء الفرق المخالفة.أما المكان الذي نشأ فيه الاعتزال، فإنه يكاد يجمع الباحثون على أنه البصرة، ولكن بعضهم يقول: إنه نشأ بالمدينة استنادا إلى أن المعتزلة السياسيين كانوا في المدينة، وكذلك الزهاد، وعلى ما يزعمه بعض الناس من أن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية، والاثنان كانا يسكنان المدينة، وبالمدينة ولد واصل بن عطاء وسكن فيها في صباه، وأخذ الاعتزال عن أبي هاشم الذي تقدم ذكره آنفا، يقول الملطي: "إن واصلا حمل الاعتزال معه من المدينة إلى البصرة".

والصحيح أن الاعتزال نشأ بالبصرة؛ أما ما ذكره، فإنما المقصود به الاعتزال

السياسي واعتزال الزهاد. أما زعم بعضهم أن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية، فليس بصحيح، وإنما هذا من وضع كبار المعتزلة الذين يحبون أن يكسبوا مذهبهم بعض الأصالة والقداسة في نسبته إلى ابني محمد بن الحنفية؛ لكي يصلوا من ذلك إلى نسبته إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - كما أنه ليس هناك أسانيد تثبت صحة ما زعموه، وأيضا: فقد أثر عن علي - رضي الله عنه - النهي عن الخوض في القدر.

أما قول الملطي أن واصلا حمل الاعتزال معه من المدينة إلى البصرة فليس بصحيح؛ لأنه إما أن يكون بنى قوله على ما ذكر من وجود المعتزلة السياسيين والزهاد بالمدينة، وعلى زعم البعض أن الاعتزال أخذ عن أبي هاشم. أولًا إن كان الأول، فقد أبطلناه مسبقا، فإذا بطل الأصل، بطل ما ينبني عليه، وإن كان الآخر فممن أخذ الاعتزال في المدينة؛ حينئذ يحتاج إلى دليل ولم يبين. إذا ثبت بطلانه. إضافة إلى ذلك: فإن واصلا كان تلميذا للحسن، وتربى على يديه ولم يفارقه إلا عندما خالفه في مسألة مرتكب الكبيرة، وأبعده الحسن عن مجلسه. والله أعلم.

(باب إبطال مزاعم البعض حول نسبة المعتزلة إلى الصحابة)

من الشبهات التي أثيرت في العصر الحديث محاولة جملة من المستشرقين الربط بين اعتزال جملة من الصحابة لأحداث الفتنة الأولى، ومسمى المعتزلة الذي ظهر في أول القرن الثاني الهجري، واتخذوا من عبارات المؤرخين دليلًا على قدم مذهب الاعتزال، وأن اعتزال واصل هو امتداد لاعتزال الصحابة للفتنة، ومن هذه النصوص التي اعتمدوا عليها ما ذكره الطبري على لسان المغيرة بن شعبة، عندما سأل عمرو بن العاص، فقال له: "يا أبا عبدالله، أخبرني عما أسالك عنه: كيف ترانا،

معشر المعتزلة؟ فإنا قد شككنا في الأمر الذي تبين لكم من هذا القتال، ورأينا أن نتأنى، ونثبت، حتى تجتمع الأمة، قال أراكم، معشر المعتزلة، خلف الأبرار، وأمام الفجار". ولفظ الاعتزال هنا تعني معناها اللغوي المعروف؛ من الكف، وعدم المشاركة في القتال، ولم تكن تشير إلى فئة معينة لها تميز فكري، أو عقدي، ولم يصرح المؤرخون بهذا المعنى: لا الطبري، ولا ابن كثير، ولا غيرهم من مؤرخي أهل السنة، ولكن كتاب المقالات من الشيعة زعموا أن أصل الاعتزال يرجع لاعتزال الصحابة للفتنة؛ فقال القمي "ت (٣٠٢هـ) "، والنوبختي، وعند الذهبي، النوبختي من نفس طبقة القمي، ولم يذكر سنة وفاته، يقول النوبختي بعد أن يعدد مواقف الصحابة من خلافة علي رضي الله عنه: "وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك، وهو سعد بن أبي وقاص "ت (٥٥هـ) "، وعبدالله بن عمر "ت (٧٣هـ) "، ومحمد بن مسلمة الأنصاري "ت (هـ٤٣) "، وأسامة بن زيد "ت (٥٤هـ) "، مولى رسول الله ﷺ؛ فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي رضي الله عنه، وامتنعوا عن محاربته، والمحاربة معه، بعد دخولهم في بيعته، والرضاء به؛ فسموا المعتزلة؛ وصاروا أسلاف المعتزلة للأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي، ولا القتال معه، وذكر بعض أهل العلم أن الأحنف بن قيس التميمي "ت (هـ٦٧) " اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم، لا على التدين بالاعتزال، لكن على طلب السلامة من القتل، وذهاب المال؛ قال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم". وقال الناشئ الأكبر "ت (٢٩٢هـ) " أحد مؤرخي الشيعة: "وفرقة اعتزلوا الحرب؛ وهم صنفان: صنف اعتزلوا الحرب، ورووا عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل، والمقتول في النار)[١]، ومن هؤلاء القوم الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة عبدالله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن

(١) أخرجه البخاري (٣١)، ومسلم (٢٨٨٨)، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

سلمة، وأسامة بن زيد، وخلق كثير من الصحابة، والتابعين، ممن رأى القعود عن الحرب فضلًا، ودينًا، والدخول فيها فتنة، وهؤلاء هم أصحاب الحديث، وهم الذين يأتمون في كل عصر بمن غلب، والصنف الثاني: فهم الذين اعتزلوا الحرب لأنهم لا يعلمون من في الطائفتين أولى بالحق؛ ومن هؤلاء القوم أبو موسى الأشعري "ت (٤٤هـ) "، وأبو سعيد الخدري "ت (٦٤هـ) "، وأبو مسعود الأنصاري "ت (٤٠هـ) "، والأحنف بن قيس التميمي "ت (٦٧هـ) " في قبائل بني تميم، وقد جاءت الأخبار عنهم بذلك؛ فهذا الصنف الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة، وكانوا يسمون في ذلك العصر المعتزلة، وإلى قولهم في حرب علي "ت (٤٠هـ) "، وطلحة " ت (٣٦هـ) "، والزبير "ت (٣٦هـ) "، يذهب واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وهما رئيسا المعتزلة".

ويذهب الملطي إلى أن هذا الاسم برز بعد مبايعة الحسن بن علي لمعاوية؛ حيث قال: "وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي - عليه السلام - معاوية، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن، ومعاوية، وجميع الناس؛ وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم، ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم، والعبادة فسموا بذلك معتزلة". وقد بنى المستشرقون على هذه المزاعم أن ربطوا المعتزلين عن الحروب، والفتن، باعتزال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد؛ ليصلوا إلى هدفهم؛ وهو نسبة هذا الابتداع الضال إلى الصحابة - رضوان الله عليهم -؛ حيث حشد المستشرق نلينلوا مثل هذه النصوص؛ ليخلص إلى القول: "فعندئذ الدليل الحاسم على استعمال لفظ الاعتزال بهذا المعنى السياسي، طوال هذا الزمان الذي عاش فيه مؤسسًا مذهب المعتزلة، ونستطيع أن نلاحظ أخيرًا في كثير من الاحتمال أن الحديث الموضوع الذي طبقه المعتزلة المتكلمون، من بعد على

أنفسهم، كان يشير في الأصل إلى المعتزلة السياسيين، وأعني بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك في المنازعات الداخلية في القرن الأول، وأوائل القرن الثاني"، ثم يعقب الدكتور بدوي بعد النص السابق، فيقول: "من كل هذا الذي سبق يبدو لي أنه ما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية؛ بسبب المنازعات السياسية، والحروب الأهلية في القرن الأول، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر؛ فكان المعتزلة الجدد، المتكلمون في الأصل، استمرارًا في ميدان الفكر، والنظر، للمعتزلة السياسية، أو العملية".

وللرد على هذه المزاعم المعروفة الهدف؛ وهو الربط بين معتزلة الابتداع المتأخرين، واعتزال الصحابة للفتنة، وأحداثها، فهذا الربط باطل، ولا صحة له؛ فإن الصحابة المعتزلين لأحداث الفتنة لم يؤثر عنهم أي خوض في مسائل عقدية مشابهة للتي ابتدعها المتأخرون، بل كان اعتزالهم لحقن دماء الأمة فقط، ولم يتعد ذلك إلى أي مقولة فكرية، أو عقدية، تشق صف الأمة، وتخالف ما جاء به الرسول ﷺ. ثم إن المعتزلة المتأخرين، لا يعتبرون معتزلة الحرب سلفًا لهم، بل الذي حملهم هذا هم مؤرخو الشيعة، والمستشرقون، ومن تابعهم، بل الثابت أن موقف واصل، وعمرو بن عبيد، من أحداث الفتنة ليس موقفًا وسطًا؛ كما فعل الصحابة المعتزلون، ولكنه موقف يطعن في المقتتلين؛ حيث قال واصل: "إن فرقة من الفريقين فسقة بأعيانهم، وإنه لا يعرف الفسقة منهما، وأجازوا أن يكون الفسقة في الفريقين عليًا، وأتباعه؛ كالحسن، والحسين، وابن عباس، وعمار بن ياسر، وأبي أيوب الأنصاري، وسائر من كان مع علي يوم الجمل، وأجاز كون الفسقة من الفريقين عائشة، وطلحة، والزبير، وسائر أصحاب الجمل، ثم قال في تحقيق شكه: لو شهد علي وطلحة، أو علي والزبير، أو رجل من أصحاب علي، ورجل من أصحاب الجمل، عندي على باقة بقل

لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق، لا بعينه". وزاد عمرو بن عبيد على قرينة واصل؛ فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل؛ وذلك أن واصلًا إنما رد شهادة رجلين من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي رضي الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو بأن شهادتهما مردودة، وإن كان من فريق واحد؛ لأنه قال بفسق الفريقين جميعًا".

فأين هو الاعتزال الذي قال به الشيعة، والمستشرقون؟ وهل الذي يقول مثل هذا في الصحابة يكون الصحابة المعتزلون للفتنة سلفًا له، وهم الذين كان عندهم عهد من رسول الله ﷺ أن لا يخوضوا في الفتنة؟ لكن واصلًا، وعمرًا، انطلقت ألسنتهم العليلة بتفسيق جمهور الصحابة، الذين رضي الله عنهم، ورضوا عنه.

أما ما قاله الملطي "ت (٣٧٧هـ) " عن حدوث هذا الاسم بعد بيعة الحسن لمعاوية، فهذا الرأي يكاد قد ينفرد به وحده، ولم يقل به غيره، ولو صح، لاشتهر هذا الاسم اشتهارًا واسعًا، ثم إن الحقائق تنقضه؛ فإن الناس بعد بيعة الحسن لمعاوية - رضي الله عنهما -، قد دخل أغلبهم في بيعة معاوية، وسمي ذلك العام عام الجماعة، فقد بايعه كبار الصحابة، وأعيان الأمصار في كل أرض الخلافة، إلا بقايا من الشيعة السبئية، والخوارج الذين اختاروا سراديب الظلام، وعلى فرض صحة ما قاله الملطي، فإن اعتزال هؤلاء للعلم، والعبادة، وليس لتأسيس نحلة ضالة تخالف منهاج السلف في الكتاب، والسنة. وقد حاول الشيعة المعتزلة من الزيدية الذين خلطوا بين الاعتزال، والتشيع، نفي ما قاله واصل وعمرو في الصحابة، بلا دليل يصح؛ حيث يقول نشوان الحميري: ""ومن الناس" من يقول سموا معتزلة لاعتزالهم علي بن أبي طالب - عليه السلام - في حروبه، وليس كذلك؛ لأن جمهور المعتزلة، وأكثرهم، إلا القليل الشاذ منهم، يقولون: إن عليا كان على الصواب، وإن من حاربه فهو ضال".

ولو كان هذا صحيحًا لاهتبله مؤرخو الشيعة، وذكروه؛ ليعززوا مواقفهم التي هي من جنس ما يردده المعتزلة؛ من إلقاء الكلام على عواهنه، بلا دليل إلا التهويش، وجلب الأتباع اعتباطًا، لا حقيقة. ولكن الأكاذيب التي لا تحتمل هي التي أتى بها ابن المرتضى عندما عدد طبقات المعتزلة، ووضع في الطبقة الأولى: الخلفاء الأربعة، وعبدالله بن العباس "ت (٦٨هـ) "، وابن مسعود "ت (٣٢هـ) "، وغيرهم، ثم زعم أن عليًا كان يصرح بالعدل؛ أي يقول بالقدر، وكذلك أبو بكر، وابن مسعود، وساق الأخبار الملفقة عن عمر، وعثمان، وابن عباس، وأبي بن كعب رضي الله عنهم وزعم أن هؤلاء أسلاف مذهب المعتزلة، والقدرية؛ لترويج أفكارهم الرديئة، والتي كان يبرأ منها ابن عمر، وابن عباس، وكان التابعون يلعنون القدرية، وانحرافهم، ثم يأتي كاتب مغمور في القرن التاسع الهجري ليكذب هكذا، وكأنه اعتقد أن أهل السنة لم يبق فيهم من يدافع عن السلف - رضوان الله عليهم -، من غير دليل، ولا حجة، عن طريق جمع نصوص مبتورة، لا تمت معانيها إلى الواقع بصلة، وتكون عليها فكرة جديدة، يريدون أن تصبح هي الحقيقة المطلقة، أما ممارسات المعتزلة المشينة، وابتداعاتها الواضحة، فإنها تصبح بطولات، ومناداة بمذهب الإرادة الحرة المزعومة، على حساب عقيدة الأمة، التي توجهت كل السهام للطعن بها، وبعلمائها الأبرار، ووصفهم بأشنع الأوصاف؛ لأنهم عارضوا القدرية، وأبانوا عن عورات المعتزلة، وغيرهم من فرق الابتداع.

(باب عوامل ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم)

لقد أدى ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم عوامل عدة، منها ما يلي:

١ - حل مشاكل الخلاف بين المسلمين: على أثر ركود حركة الفتح واستقرار

المسلمين في الأمصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعية كثيرة، كان حتما عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولا شافية يقبلها الدين الإسلامي، ومن المشاكل التي أثيرت أكثر مما سواها مشكلة مجرمي الأمة أو ما يدعون مرتكبي الكبائر التي ما دون الشرك؛ وذلك أنه كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة، وما قبله من الفتن التي أدت إلى مصرع عثمان - رضي الله عنه - ونشوء الحرب بين علي وأصحاب الجمل، ثم بين علي ومعاوية، فتفرق المسلمون أحزابا ووقعوا في صراع دموي ذهب بالطيبين من أعلام الصحابة، وراح المسلمون يكفر بعضهم بعضا، وانشغلوا عن أعمال الفتوح بتبادل السباب، يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو والترف وأسباب الفساد، فحز ذلك في نفوس القوم، ولا سيما أهل العلم والأخبار، وساءهم أن يروا إخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصي، ويقتل بعضهم بعضا بلا سبب، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها، ويصدرون أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، كل على حسب اجتهاده، فكثرت بسبب ذلك المناظرات، واشتهرت المجادلات واختلاف الرأي. وكان أهل السنة والجماعة يرون أن مرتكب الكبيرة التي ما دون الشرك أنه مؤمن، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان، ولا تدخله في الكفر، لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، ولكنه يعاقب عليها.

ويستدلون بأمور، منها:

الأول: النصوص الناطقة بإطلاق المؤمن على المعاصي، كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى.. الآية [البقرة: ١٧٨]. وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا.. الآية [التحريم: ٨]. الثاني: إجماع الأمة

من زمن النبي ﷺ إلى وقتهم على الصلاة على من مات من المسلمين من غير توبة، والدعاء له ودفنه في مقابرهم مع علمهم بحاله. وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة في مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكما مخالفا، فقالوا - ما عدا النجدات منهم -: إن مرتكب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد في النار ذلك لأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاما بدون العمل. وكما رد الخوارج حكم أهل السنة، فإن المرجئة اعترضوا على حكم الخوارج، وكونوا في مرتكب الكبيرة رأيا يعتبر بمثابة الرد على الخوارج، فقالوا: نظرا لأن الإيمان هو عمود الدين، وليس العمل داخلا في الإيمان، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وأرجأوا أمر معصيته إلى الله تعالى يوم القيامة ليحكم فيه ما يشاء. ثم تعاظم الخلاف بين الفرق الإسلامية، واحتدم الجدل، وصارت تعقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التي كان أهمها وأشهرها حلقة الحسن البصري. في ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ وبذلك كان المجال مفتوحا لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء - تلميذ الحسن البصري - أن في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة، ثم أن واصلا لما كان يعتقد أن العمل جزء من الإيمان؛ ويرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر؛ بل في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر. وقد عرفنا - فيما سبق - عند الكلام على نشأة المعتزلة، قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقته يسأله عن حكم مرتكب الكبيرة؛ معللا ذلك بوجود الآراء المتضاربة، آراء الخوارج والمرجئة، وقبل أن يجيب الحسن سبقه واصل بن عطاء وقال رأيه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من

المسجد، وانضم إليه عمرو بن عبيد وأصحابه، فقال الحسن: اعتزلنا واصل؛ وبذلك سمي واصل وأصحابه المعتزلة. ومما يلفت الانتباه أن واصلا - رغم مخالفته للخوارج - وقوله: إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فإنه وافقهم على تخليده في النار، وفي هذا يقول البغدادي: تناقض بين، إلا أن واصلا استدرك فقال: يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار؛ وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة.

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ على المتنازعين على الخلافة، فقد كان أهل العصر مختلفين في هذه المسألة أيضا، فشيعة علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه، وحرموه من حقه في الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا في المساجد، والخوارج يقولون: إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا، وأن عليا كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وقتال أصحاب صفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون صحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين، ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين، ولكن خطأهم لم يكن كفرا. وأما المرجئة؛ فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع، فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه: إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ؛ غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ؛ فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما، كذلك قال في أصحاب الجمل وصفين: أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، ولما كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق، رفض شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد إلى أبعد من ذلك، فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، ولم يقبل شهادتهم جميعا.

ولم يكتف واصل بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب؛ بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، فقد كانت آراء الفرق الإسلامية في الخلافة متضاربة، فأهل السنة يقولون: إن الخليفة يجب أن يكون عربيا من قريش، وأن يصل إلى الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها. والشيعة يرون: أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت الرسول - ﷺ - والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب. فحاول واصل أن يوحد هذه الآراء ويكون منهاجا يرضي الجميع، ويجيء وسطا بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال: الإمامة باختيار الأمة، وحجته في ذلك: أن الله سبحانه وتعالى لم ينص على رجل بعينه، ولا الرسول ﷺ. وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج. وقال أيضا: إذا كان مسلما سواء من قريش أو من غيرها، ومن أهل العدالة والإيمان، يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة، وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج وزاد على ما تقدم أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجوده في كل وقت إن حاضرا أو غائبا. ويتضح مما تقدم أن المسلمين في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الفرقة كانت عندهم بعض المشاكل، وأن المعتزلة قاموا ليحلوا تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاما حسبوا أنها ترضي الجميع، وتحوز قبولهم، وتصلح ذات بينهم؛ إلا أن المسألة بالعكس؛ إذ أنهم زادوا المشاكل مشاكل، فأحدثوا من البدع والأقوال المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ما جعل المسلمين ينشغلون عن حل مشاكلهم بالقضاء على هذه البدع والأقوال المخالفة، والرد عليها؛ لكن على كل حال فإن وجود بعض المشاكل بين المسلمين مما هيأ لظهور هذه الفرقة؛ ومن ثم ساعدها على الاشتهار والانتشار عندما أثبتت آراءها كأي فرقة أخرى من فرق الضلال.

٢ - أثر الديانات الأخرى:

لقد شهدت جزيرة العرب شروق شمس الإسلام؛ غير أنه لم يبق محصورا في هذه الجزيرة إذ ما لبث المسلمون أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أقطار الشرق الأدنى، وقد وجدوا في البلاد التي فتحوها أقواما يدينون بديانات شتى.

ففي الشام ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة كالثنوية والزرادشتية والمانوية والمزدكية.. فكان لزاما على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان، وكان لابد لهم من الاتصال المستمر بهم، فتأثروا بآرائهم وأفكارهم، وتسرب إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك والتأثر المتواصلين ما كان أئمة السلف لا يقرونه، ولا يرضون به. وقد تم ذلك التأثر بطرق مختلفة، منها: ترجمة بعض الكتب القديمة مما أثر على الفرس والهنود واليونان والرومان، وكان في هذه الكتب من العلوم والفلسفات ما أثر على عقائد المسلمين، وجرهم إلى مناظرات كان للمعتزلة النصيب الأكبر منها؛ إذ أن لهم مدخل في علم الكلام. ومنها: دخول أهل الملل الأخرى في الإسلام؛ حيث جاءوا بمعارف مختلفة أثرت على عقائد المسلمين، وقد انقسم هؤلاء الداخلون في الإسلام أقساما، منهم: من دخل في الإسلام وترك معتقداته القديمة، لكنه نقل بعض تلك المعتقدات عن غير عمد، ونشرها بين أهله، فكان لها دورها في التأثير على عقائد المسلمين. ومنهم: من اعتنق الإسلام لا عن إيمان به، وإنما لغايات في نفوسهم، فعل بعضهم ذلك طمعا في مال يجنيه أو جاه يناله، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم وهدموا ملكهم، فأظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته، فدئبوا على محاربته والكيد له، فكانوا خطرا عليه كبيرا لأنهم ما انفكوا ينفثون فيه ما في صدورهم من الغل والغيظ، ويروجون بين أبنائه من

الأفكار ما لا تقره العقيدة الإسلامية حبا في تشويه تلك العقيدة، ورغبة في إفسادها، كما أن هناك من تمسكوا بأديانهم الأصلية، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة، ولم يتدخل في شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية.

ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها في عهد بني أمية، ولما لم يكن للعرب قدرة كافية في أمور الإدارة، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا من مدنية الفرس وحضارة البيزنطيين، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يحيون بين ظهراني المسلمين، ويحتكون دوما بهم، والاحتكاك يؤدي إلى تبادل الرأي، والآراء سريعة الانتقال.

بعد هذه المقدمة نبين أثر الديانات الأخرى في ظهور الاعتزال.

معلوم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل إلهية هامة لم تكن لتخطر لهم، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها، وحظروا على الناس الخوض فيها؛ لأنهم كانوا يرون في الكتاب والسنة ما يكفيهم في حياتهم، فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينية أخرى خارجة عنهما؛ إلا أن ترك البحث في تلك المسائل الإلهية لم يدم طويلا، فسرعان ما قام من بين المسلمين رجال كان عندهم شيء من الجرأة، وحب الاستطلاع، فأقبلوا عليها يدرسونها ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية أولئك الرجال هم المعتزلة وأسلافهم القدرية أو الجهمية. قد كان لليهود بلا شك بعض الأثر في ظهور المعتزلة، فهم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن، يروي ابن الأثير أن أول من نشرها منهم هو لبيد بن الأعصم - عدو النبي ﷺ - الذي كان يقول بخلق التوراة؛ ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام، وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة. وذكر

الخطيب البغدادي: أن بشرا المريسي المرجئ المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن، كان أبوه يهوديا، صباغا في الكوفة. لكن الديانة التي كان لها أثرها في ظهور الاعتزال أكبر من غيرها هي المسيحية. والأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل الإلهية التي أثارها المسيحيون كثيرة منها:١ - أن الأمويين قربوهم إليهم، واستعانوا بهم، وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية، فقد جعل معاوية بن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب أمره.وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته، فكان يزيد يستشيره في الملمات ويسأله الرأي ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقي الذي خدم الأمويين ثم اعتزل العمل سنة (١١٢هـ) والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل في الأبحاث الدينية، ويصنف الكتب.إن احتكاك المسلمين بأولئك المسيحيين لا يمكن أن يكون قد مضى دون أن يترك فيهم أثرا، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاوز، واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية، وطال بينهم الجدل، هؤلاء يؤيدون دينهم، وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم؛ أقول ذلك، لأننا نستدل من كتابات يحيى الدمشقي وأمثاله من المسيحيين، فقد ورد منها نماذج محاورات جرت بين المسلمين والمسيحيين، واشترك فيها يحيى الدمشقي، وكان يبدأوها على هذا النحو: إذا قال لك العربي كذا وكذا فأجبه بكذا.. وأشار المستشرق سكيفورت إلى تلك النماذج، فقال: إن من جملة الكتب التي صنفها يحيى الدمشقي كتاب في الدفاع عن النصرانية وضعه في شكل محاورة بين عربي ومسيحي، والذي يظهر من كل هذا أن الأمويين الأوليين كانوا متسامحين في الدين، فلم يمانعوا في قيام مناقشات من هذا النوع، وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويلة، ثم استؤنفت في زمن المأمون الذي كان أكثر من الأمويين تسامحا، بل إنه ليشجعها فقد جاء في نفح الطيب أنه حدثت مناظرة بين

العتابي.

وبين أبي قرة أمام المأمون في المسيح عليه السلام، كذلك جرت لأبي قرة محاورة في حضرة المأمون بينه وبين بعض العلماء من العراق والشام دونها في كتاب خاص.٢ - ورد في كتب المؤرخين نصوص تشير إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض أقوالهم، فقد ذكر المقريزي أن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة يقال له أبو يونس، ويعرف بالأسواري.وروى ابن قتيبة أن غيلان الدمشقي أكبر داعية إلى القدر بعد الجهني، كان قبطيا، ولذا يدعون غيلان القبطي. وفي ذلك إشارة إلى أصله المسيحي.

٣ - ومن الأدلة أيضا على تأثر المعتزلة بالمسيحيين ما نراه من الشبه بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيى الدمشقي والمسائل الدينية التي كان يعالجها... فلا يعقل أن يكون ذلك الشبه وليد الصدفة أو من قبل توارد الأفكار والخواطر، لأنها لا تقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة، بل تظهر جليا في مسائل متعددة منها:

١ - القول بخير الله تعالى: كان يحيى الدمشقي يقول: إن الله خير، ومصدر كل خير، وأن الفضيلة هبة منه تعالى، بها أصبح الإنسان قادرا على فعل الخير، فلولا المعونة الإلهية لما استطاع أحد أن يأتي شيئا من الخير أبدا، والمعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول في خير الله تعالى، ويرون أن الله لا يفعل الشر، ولا يوصف بالقدرة على فعله.

٢ - القول بالأصلح: ثم إن يحيى الدمشقي كان يرى أن الله تعالى يهيئ لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له، وهذا شبيه بعقيدة الأصلح التي لعبت دورا مهما في تاريخ المعتزلة، وخلاصتها: أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم.

٣ - نفي الصفات: لقد كان يحيى ينفي الصفات الأزلية، وحجته في ذلك أننا لا

نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته؛ لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق الطبيعة، ولأنه تعالى لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإداركه، والذين يطلقون على الله تعالى بعض الصفات، كالقدم والحياة والسمع والبصر، يخطئون كثيرا، لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركبا من عناصر مختلفة؛ وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى؛ لأنه عنصر واحد غير مركب، ولو أطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات، فإن علينا أن نفهم تماما أنها مجرد صفات سلبية، فإذا قلنا أنه تعالى لا أول له، فالمعنى أنه غير مخلوق أو غير قابل للفناء، وإذا قلنا: أنه خير فالمعنى أنه لا يفعل الشر، وهكذا. وإلى هذا القول في تعطيل الصفات ذهب المعتزلة حيث جعلوه أحد أصولهم الخمسة. ٤ - المجاز والتأويل: كذلك تعرض يحيى الدمشقي لمسألة التجسيم والتشبيه، فقال: إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه، وإن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليهما، فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات التي تتضمن معنى التجسيم والتي تشبه الله بخلقه؛ سواء في الكتاب المقدس أو غيره، وجب أن نعتبرها مجازا أو رموزا، وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله، ويجب أن نعمد لذلك إلى تأويلها، فمثلا: سمعه تعالى: لا يعني إلا استعداده لقبول الدعاء، وعينه تعالى: ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء، ومراقبة كل شيء، وهكذا، وقد سار المعتزلة على هذه الخطوة فنفوا الأحاديث وأولوا الآيات التي تتضمن الاستواء والمجيء والنزول إلى الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك.

من هذا العرض اتضح لنا أن للديانات الأخرى أثر في نشأة المعتزلة وخصوصا اليهودية والمسيحية، وأن أثر المسيحيين أكثر من غيره. ومن الضروري أن نذكر في هذا الصدد أن المعتزلة لم يتأثروا في بادئ الأمر بأرباب الديانات الأخرى مباشرة،

فقد سبقهم جماعة اطلعوا على عقائد المسيحية واليهودية وأخذوا يدرسونها ويتحدثون عنها، وهم فرقتان: فرقة قالت بخلق القرآن ونفي الأزلية، وأخرى قالت بنفي القدر. وأول رجال الفرقة الأولى: هو الجعد بن درهم الذي أظهر مقالته في زمن هشام بن عبد الملك. وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان أكثر أقواله، وكان الجهم جبريا لا يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، وكان فوق ذلك ينفي الصفات، ويقول بخلق القرآن وفناء الجنة والنار، وفناء حركات أهلهما، وإنكار الرؤية السعيدة، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع، فانتشرت مقالته بـ (ترمذ) من أعمال خراسان.أما الطائفة الثانية: فهي القدرية التي كانت تثبت للإنسان قدرة على أفعاله، وحرية في اختيارها، وأول رجالها عمر المقصوص المتوفى سنة (٨٠هـ) الذي ظهر بدمشق، وكان أستاذا للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة. ويأتي بعده معبد الجهني الذي تكلم بالقدر في البصرة، وكان يجالس الحسن البصري فاقتدى به جماعة من المسلمين، منهم عمرو بن عبيد المعتزلي، وقد سلك أهل البصرة مسلكه في نفي القدر حينما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان.ومن رجال القدرية غير المقصوص والجهني غيلان الدمشقي الذي أخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهني وتمادى فيه فأحضره عمر بن عبد العزيز - الخليفة الأموي العادل تولى الخلافة سنة (٩٩هـ)، وتوفي سنة (١٠١هـ) - ووبخه وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف في القدر، فاستدعاه إليه، وامتحنه، وكان يود أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلن توبته، فأمر عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى سائر الأعمال بخلاف ذلك، فأمسك غيلان عن الكلام إلى أن مات الخليفة عمر، فسأل في القدر، فجاء به هشام بن عبد الملك، وكان شديدا على القدرية فامتحنه فأقر بنفي القدر، فأمر به فقطعت يداه

ورجلاه، فمات وصلب على باب دمشق، ويقال: أن هشاما صلبه حيا.وهكذا فبينما الجعد ومن تبعه يقولون بخلق القرآن ونفي الصفات في الشام والعراق، والجهمية في خراسان، تقول أيضا: بقولهما، والقدرية في البصرة تنفي القدر وتدافع عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله، ظهرت المعتزلة في البصرة التي كانت كما وصفها الحافظ الذهبي (عشر القدر). تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التي وجدوها، وكانت تعاليمهم خليطا من أقوال القدرية والجهمية، فإنهم وافقوا القدرية في نفي القدر، ووافقوا الجهمية في جميع أقوالها ما عدا الجبر، فإنهم خالفوها فيه، وتحاملوا عليه، ولا شك في أن المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التي انتهت إليهم تأثرا قويا، مؤمنين بها إيمانا شديدا، وإلا لما كانوا تمسكوا بها، وهم يرون الأمويين يبطشون بأصحابها ويتتبعونهم بالتعذيب والقتل.

لقد ذهبت الجهمية وانقرضت القدرية، ولكن تعاليمهما بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة التي أخذت تلك التعاليم وشرحتها وتوسعت فيها؛ ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية، وعلى الأخص القدرية، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة في مسألة القدر، ولأنها انحصرت في (نهاوند) وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف، وقد اندمجت بهم حال ظهورهم، فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة.

وبهذا يتضح أن المعتزلة قد تأثروا بالديانات الأخرى وخصوصا اليهودية والمسيحية لكن بطريق غير مباشر. والله أعلم.

٣ - مناصرة بني العباس لهم:

لقد ظهرت المعتزلة في العصر الأموي، وكانوا قد أدركوا نقطة الضعف في الفرق التي خرجت قبلهم كالقدرية الذين تعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين، وتتبعوا بالقتل

والتشريد؛ لذا علموا أنه لا بقاء لهم ما لم يوجدوا قوة كبيرة تساندهم وتشد أزرهم فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى جانبهم؛ فبذلك يمكن أن يعيشوا آمنين، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل، فتم لهم ما أرادوا، ولكن بعد جهاد طويل دام ما يقارب قرنا من الزمان؛ لذا راحوا يلقون على الخلفاء شباكهم، فنراهم يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك. قال الطبري: إن اليزيد كان قدريا. وروى الحافظ الذهبي: أن اليزيد حين ولي الخلافة دعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه. وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة. كذلك التفوا حول مروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية -؛ يقول ابن الأثير: إن مروان كان يلقب بالجعدي، لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في خلق القرآن، ونفي القدر، فكان الناس يذمونه بنسبته إلى الجعد. وذكر ابن القيم أن كلام الجعد نفق عند الناس، لأنه كان معلم مروان وشيخه؛ ومع ذلك فإن المعتزلة بقوا كما قال ابن القيم قليلين مذمومين.ولما مضى الأمويون، وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور - ثاني خلفاء بني العباس - ذلك أن عمرو بن عبيد كان صديقا لأبي جعفر المنصور قبل أن يتولى الخلافة، دخل عمرو على المنصور يوما فوعظه فأبكاه، فقال المنصور: فأصنع ماذا؟ ادع لي أصحابك أولهم!،فأجاب عمرو: ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه. وهذا يدل على أن لعمرو مكانة عند المنصور. ثم خفت صوت المعتزلة في زمن المهدي ابن المنصور لأنه كان شديدا على الزنادقة والمخالفين، فقد جد سنة (١٦٧هـ) في طلبهم، والبحث عنهم، وعين لذلك موظفا خاصا وقتل منهم جماعة.. ولما بدأ عصر الرشيد بدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية، فإنا نجد الرشيد يقرب بعض رجالاتهم، فإنه حين قدم ثمامة بن أشرس بغداد، اتصل بالرشيد، واتصل به أيضا يحيى بن المبارك اليزيدي، وكان

مؤدبا لولده المأمون. يقول ياقوت الحموي: إن يحيى بن المبارك كان يتهم بالاعتزال. وروى أن محمد بن مناذر – أحد النساك – هجا المعتزلة في زمن الرشيد، فنفوه من البصرة إلى الحجاز، فإن صحت هذه الرواية، فإنها تدل على أن للمعتزلة في زمن الرشيد سلطة مكنتهم من القيام بمثل هذه الأعمال، والانتقام من أعدائهم.

ورغم كل هذا: فإن المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم، والجهر بآرائهم، لأن الرشيد كان شديدا في أمور الدين؛ ومع هذا فإن الدور الذي لعبه المعتزلة في زمن الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم، فإنه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة، وجعل من بعضهم أصدقاء ووعاظا ومؤدبين لأولاده؛ وبذلك شاع ذكرهم، وتوسع نفوذهم. وفي خلافة الأمين؛ انكمش نفوذهم لأنه كان أشد من أبيه في مسائل الدين. يقول ابن القيم: إن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل، فاستمروا مضطهدين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون، فابتسم لهم الدهر، وانتهى إليهم الأمر، وبدأ دور عزهم وقوتهم، فقد كان يعتبر نفسه من علماء المعتزلة فشايعهم وقربهم، وجعل منهم حجابه ووزراءه، وكان يعقد المناظرات بينهم وبين الفقهاء لينتهوا إلى رأي متفق، واستمر على ذلك حتى إذا كانت سنة (٢١٨هـ) وهي السنة التي توفي فيها، انتقل من المناظرات العلمية إلى التهديد بالأذى الشديد، بل إنزاله بالفعل؛ وذلك برأي وتدبير وزيره وكاتبه أحمد بن أبي داود المعتزلي، فقد كانت فيه المحاولة بالقوة لحمل الفقهاء والمحدثين على رأي المعتزلة، وما كانت قوة الحكم لنصر الآراء، وحمل الناس على غير ما يعتقدون. وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها انحراف عن الدين؟! بل العكس في متابعتها الانحراف. لقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بأن القرآن مخلوق، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبة لا عن إيمان واعتقاد واقتناع بما حملوا

عليه، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل، ولم يقولوا غير ما يعتقدون، استمرت تلك الفتنة طوال مدة المعتصم والواثق؛ وذلك لوصية المأمون بذلك وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية، كرأي المعتزلة، ولما جاء المتوكل رفع المحنة وترك الأمور تأخذ سيرها، والآراء تجري مجراها؛ بل إنه اضطهد المعتزلة ولم ينظر إليهم نظرة راضية. وهذا العامل بلا شك أهم العوامل التي ساعدت على بروز المعتزلة وانتشارهم، بل وجعل لهم المكانة في المجتمع، وأصبح مذهبهم معترفا به عند الناس، ونمى آراءهم وشعبها، فبعد أن كانت محصورة في مبادئ قليلة؛ كثرت وتشعبت، وأضيفت إليها زيادات لم تكن موجودة قبل ذلك.

٤ - الدفاع عن الدين الإسلامي:

معلوم أنه دخل في الإسلام طوائف من المجوس واليهود والنصارى وغيرهم، ورؤوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم جرت في نفوسهم مجرى الدم؛ ومنهم من كان يظهر الإسلام ويبطن غيره؛ إما خوفا ورهبة أو رجاء نفع دنيوي؛ وإما بقصد الإفساد وتضليل المسلمين، وقد أخذ ذلك الفريق ينشر بين المسلمين ما يشككهم في عقائدهم، فظهر ثمار غرسهم في فرق هادمة للإسلام تحمل اسمه ظاهرا وهي معاول هدمه في الحقيقة، وهذا يمكن أن يصدق على الفرس أكثر منه على أهل الكتاب؛ ذلك أن الخطر على الإسلام لم يكن آتيا من أهل الكتاب كغيرهم، فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى؛ وذلك دليل على ضآلة خطرهم على الدين، ولكن هذا القول يصدق على المسيحيين أكثر منه على اليهود، لأن أكثر المسيحيين في الشام كانوا عربا تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة، ولأن المسيحيين في الشام ومصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على ضياعه، بل كانوا يخضعون للحكم البيزنطي الذي أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم

لعقيدة الكنيسة الملكية. فلما جاء الفتح الإسلامي رحبوا به ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل، فلم يكن لديهم ما يحملهم على الحقد على الإسلام والكيد له، وقد قال تعالى فيهم: وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى.. الآية [المائدة: ٨٢] أما اليهود فقد حاولوا في أول الأمر أن يقاوموا الإسلام، وبذلوا جهدهم؛ إلا أن الله سبحانه وتعالى رد كيدهم في نحورهم، فلم ينالوا شيئا من الإسلام، ولذلك قال ﷻ فيهم: لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ.. الآية [المائدة: ٨٢]. فهم بلا شك العدو اللدود للإسلام والمسلمين في كل زمان ومكان، ولا تنس مؤامراتهم ودسائسهم ضد الرسول ﷺ في المدينة، ولا المقالة في خلق القرآن التي نشرها طالوت اليهودي الزنديق، فكانت سببا في فتنة كبيرة بين المسلمين، ولا نغفل أيضا عن عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الذي أظهر الإسلام نفاقا ليكيد لأهله، والذي لم يأل جهدا في التفرقة بين المسلمين، فلقد كان أول من أثار الناس على عثمان - رضي الله عنه - ثم أصبح من دعاة التشيع؛ وغير من ذكرنا كثير، لكن على العموم فإن خطر هؤلاء اليهود على الإسلام بالنسبة إلى الفرس قليل. وأما الفرس؛ فلهم شأن آخر؛ ذلك أنهم كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين، ويشعرون أنهم أرفع من العرب شأنا، وأعلى قدرا، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية في العراق واليمن خاضعين لهم، لذلك كان مقتهم للمسلمين الذين دكوا عرشهم وأفسدوا دينهم شديدا بالغا، فراحوا يكيدون للإسلام بشتى الوسائل، وأخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان المسلمين السياسي، وإفساد دين الإسلام. يقول ابن حزم "إنهم رأوا أن الكيد للإسلام والمسلمين بالحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت الرسول ﷺ، واستشناع ظلم علي - رضي الله عنه

- وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى أخرجوهم عن الإسلام؛ فتم لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وإدخال البدع والضلالات المناوئة للدين.

يقول البغدادي: إن البدع والضلالات في الدين ما ظهرت إلا من أبناء السبايا.فنتج عن كل ما ذكرنا ظهور بعض الفرق كالمجسمة والرافضة، وظهور بعض الحركات العقائدية المناوئة للإسلام كالزنادقة والراوندية.. هذه الحركات التي تستهدف زعزعة العقيدة الإسلامية من قلوب المسلمين، وتشكيكهم في دينهم، بل وتشويه الإسلام أمام الأمم الأخرى المجاورة للمسلمين. ومن المعلوم أن هذه الفرق والحركات أتت بشبه تقوي بها مزاعمها، ولدحض هذه الشبه؛ لا بد من عقد المناظرات والدخول في علم الكلام الذي تعرفه المعتزلة وخاضوا فيه؛ فهذه المناظرات أمام هذه الحركات مما رفع من شأن المعتزلة وجعل لهم بعض الشهرة والزيوع.

وإليك شيء من أعمالهم التي قاموا بها أمام هذه الفرق والحركات المناوئة للإسلام - كما يروونها في كتبهم -. لقد بدأ المعتزلة جهاد هذه الفرق والحركات منذ ظهورهم، فوضعوا كتبا في الرد عليها، ومناظراتهم الكثيرة؛ إنما كان معظمها مع الفرس، لا مع سواهم، وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء، ذكرت امرأته أنه كان إذا جنه الليل يصف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان أمامه، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته؛ كذلك سار أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المخالفين، فهذا عمرو بن عبيد ناظر جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة فقطعه. وكذلك أبو الهذيل العلاف كان كسابقيه، فقد أكثر من تأليف الكتب في نقض مذاهب المخالفين، وإبطال حججهم، ولعل أهمها كتاب ميلاس وكان ميلاس مجوسيا فأسلم، وسبب

إسلامه: أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم. كذلك كان النظام لا يألو جهدا في مكافحة المخالفين؛ من ذلك أنه جمع مجلسا بين النظام وبين الحسين بن محمد النجار الجبري، فألزمه النظام الحجة. ومثل هؤلاء الأربعة الأوائل كثير من المعتزلة الآخرين الذين لم يقصروا عنهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين، فقد ألف بشر بن المعتمر أرجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعا.

ويحسن بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين: الأول: أن المعتزلة؛ وإن كان أكثر ردهم على المجوسية والجبرية، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين كائنين من كانوا، فهذا الجاحظ وضع الكتب الكثيرة في الرد على النصارى واليهود والزيدية.. كما أنهم قاوموا الخوارج. الثاني: أن المعتزلة كانوا أشداء على خصومهم متمسكين بعقائدهم حتى أنهم لم يتساهلوا مع بعض رجالهم حين جاءوا بأمور مخالفة، وأبدوا آراء شاذة؛ فقد اعترضوا جميعا على بشر بن المعتمر في اللطف، وناظروه فيه حتى رجع عنه، ونفوا حفص الفرد لما قال بالجبر وحاربوه، وتصدى له أبو الهذيل فناظره حتى غلبه. كذلك فإن المعتزلة لم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم، بل تعدوا ذلك إلى الدعوة إلى الدين الإسلامي، فقد كانوا يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين، فقد أرسل واصل بن عطاء عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص ابن سالم إلى خراسان، فأجابهما خلق كثير، ودخلوا في الإسلام.

يظهر من كل ما ذكر أن المعتزلة بذلوا جهدا في الدفاع عن الدين الإسلامي، والدعوة إليه. ولكن المرء لا يسعه وهو يطالع قصة أعمالهم في الدعوة إلى الدين الإسلامي، والدفاع عنه، إلا أن بداخله بعض الشك في حقيقتها، ويساوره شيء من

التردد في قبولها على علاتها، لأنها لا ترد مفصلة إلا في كتب المعتزلة أنفسهم، على حين لا تتعرض لها المصادر الأخرى بشيء إلا إشارة وتلميحا. لكن على العموم إن صحت كلها أو بعضها، فإنها دليل على خوض رجال المعتزلة في المناظرات والمجادلات، ومعلوم أن المجادلات تولد الأفكار وتنمي المبادئ وتنشرها، وتجعل لأصحابها ذيوعا وشهرة ينتج عنهما كثرة الأتباع، وبالتالي انتشار المبادئ والأفكار.

٥ – دراسة الفلسفة: حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية، والدعوة إليها، وحين تعرضوا لمخالفيها يجادلونهم؛ تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحا، وأقدر على الجدل والمناظرة؛ ذلك لأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة وثقافة عالية، وكان لهم معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية واطلاع على كتب الفلاسفة الأقدمين يستوي في ذلك سكان سوريا ومصر وفارس والعراق، فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية وريثة الدولة الرومانية في الشرق، لها حضارة مزيج من مدينتي اليونان والرومان؛ لذلك فإنهم تأثروا بتلك الحضارة، واقتبسوا عنها كثيرا من عناصرها، وأسسوا المدارس ليتلقوا فيها الفلسفة والعلم، ويشتغلوا بترجمة الأسفار الإغريقية، فقد كانت لهم مدرسة كبيرة في الإسكندرية؛ وهي وإن كان رجالها قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والكيماوية؛ إلا أنها كانت قبل ذلك ميدانا لحركة لاهوتية واسعة.. ترمي إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة، وقد ظهر صدى هذه الحركة في المدارس السورية؛ ولا سيما مدرسة أنطاكية التي لعبت دورا مهما في اللاهوت، والتي نتج عن أبحاثها تكون الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية واليعقوبية. وكانت تقوم في شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى، اثنتان منها للنساطرة السريان؛ هما: مدرسة نصيبين

الأولى، ومدرسة الرها، واثنتان لليعاقبة هما: مدرسة رأس العين، ومدرسة قنسرين، وتدور الأبحاث فيها كلها في الأمور اللاهوتية والفلسفية.

أما الدولة الفارسية؛ فقد قامت فيها مدرستان: الأولى: مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم في الرها، فرحب الفرس بها وسمحوا لعلمائها أن يواصلوا أبحاثهم، وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة، وتغاضوا عن أعمالهم التنصيرية في نواحي آسيا في سبيل الفائدة التي قد تعود على البلاد منهم. والمدرسة الثانية: هي مدرسة جند نيسابور قاعدة خوذ ستارة إحدى مقاطعات فارس فتحها كسرى أنوشروان في القرن السادس الميلادي، وجلب إليها العلماء النساطرة، وعهد إليهم التدريس فيها، وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية، فتأثر الفرس بالحضارة الهندية، وأصبحت مدرستها محطة للتفاعل بين الحضارات الثلاث: اليونانية والفارسية والهندية، ومركزا للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسية، وقد عمرت مدرسة جند يسابور طويلا، واستدعى أحد علمائها سنة (١٤٨هـ) ليعالج المنصور، وكانت تمد الخلفاء العباسيين من بعد المنصور بالأطباء.

لذلك كله استطاع أولئك القوم أن يرتبوا عقائدهم على أصول فلسفية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاما منطقيا مدققا، وأن يتقنوا المجادلة، فلما شمر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستفيدوا منها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم؛ لذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة لأجل أن يتأتى لهم محاربة خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم، ويخاطبوهم بالأساليب التي درجوا عليها وألفوها. ولعل هذه الحاجة الماسة إلى الفلسفة هي التي دفعت المنصور إلى تشجيع

الترجمة.. ولعلها أيضا هي التي حملت الرشيد والمأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية إلى العربية.يقول المقريزي: إنه ترجم بأمر المأمون في بضعة أعوام من حكمه عدد من الكتب فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها، فاشتد ساعدهم بها وأول معتزلي استفاد من تلك الكتب فائدة ملموسة هو النظام الذي طالع كما يروي الشهرستاني كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، ثم اقتدى به غيره فكان المعتزلة أقدم المتكلمين في الإسلام، وهذه هي شهرتهم الأولى في التاريخ.. وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها؛ وإنما ليستخدموها في الرد على خصوم الدين الإسلامي؛ إلا أنهم منذ بدأوا في ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم، فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلابا خطيرا وفي تفكيرهم ثورة عنيفة؛ لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها وتعمقوا فيها أحبوها لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران:

أولهما: أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة أسمى من نظرتنا إليهم اليوم بل ويضعونهم في مرتبة تقرب من مرتبة النبوة حتى إنهم اعتبروا أقوالهم مكملة لتعاليم دينهم، وانهمكوا لذلك في إظهار الاتفاق الجوهري بينهما، فبدأ عمل المعتزلة الآخر؛ وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية؛ ذلك العمل الذي تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين.. الذين قاموا بنصيبهم فيه، وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمسا له.

ثانيا: إن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية.. ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والعدم، والجزء الذي لا يتجزأ. إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة وشغفهم بالأبحاث

الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا، ويصيغون بها معظم أقوالهم. ولهذا قال شتينز: إن الاعتزال في تطوراته الخيرة كان أكثره متأثرا بالفلسفة اليونانية.

وقد ساعدهم ما ذكرنا على الظهور والاشتهار لما يلي:

الأول: أن أخذهم من الفلسفات مما نمى آراءهم وأوجد لهم آراء جديدة.

الثاني: أن نماء موهبة المناظرة عندهم بسبب اتصالهم بهذه الفلسفات وأخذهم عنها جعلهم أبرز فرقة مسلمة تقف أمام الفلاسفة المعادين للإسلام، وهذا مما يرفع من شأنهم ويزيد في شهرتهم. الثالث: ظهور بعض الفلاسفة المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة، فورثوا من المعتزلة بعض أقوالهم الفلسفية، وهذا مما يزيد في بقاء أقوالهم وشهرتها.

مسألة: انتشار مذهب المعتزلة.

انتشر مذهب المعتزلة انتشارا كبيرا، وصار لهم مذهب يعرفون به ويدعون إليه، وأصبحت لهم مدارس متعددة، وتعددت فرقهم حتى وصلت إلى اثنتي عشرة فرقة، بل أوصلها بعضهم إلى ثماني عشرة أو عشرين فرقة.

ولكن مع قيام مذهب المعتزلة وغيره من المذاهب المتعددة، فقد بقي مذهب أهل السنة والجماعة هو مذهب جمهور علماء الإسلام في مختلف الأقطار وعلى مر الزمان، يقوم به العلماء ويتبعهم عامة الناس، فصار مذهب السلف أهل السنة والجماعة هو الغالب على معتقد جماهير الناس، وصار علماء أهل السنة هم المعتبرين، وهم الذين يؤخذ بقولهم، وتعتبر فتاويهم، فألفوا الكتب الكثيرة والمطولة في العقيدة، والتفسير وعلوم القرآن، والحديث وعلومه، والرد على الملحدين والمنحرفين، مؤيدين لمذهب السلف شارحين له.

وإذا تحدثنا عن انتشار مذهب المعتزلة فنحن نقصد مذهبهم في القدر الذي

خالفوا فيه أهل السنة والجماعة، وصار أصلا من أصولهم المعتبرة، ولقبا لهم يعرفون به؛ إذ هم - كما أسلفنا - يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ونحن أيضا حينما نفصل القول في كيفية انتشار مذهبهم فإننا نقصد من ذلك أخذ صورة واضحة مفصلة عن مذهب المعتزلة الذي ابتلي به المسلمون، وأن هذا المذهب ما كان لينتشر هذا الانتشار الذي وصل إلى حد أنه له مؤيدين كثيرين في عصرنا الحاضر لولا أساليبهم التي مكنتهم من الوصول إلى مركز القيادات في الأمة، ومن خلال ذلك فرضوا مذهبهم على الناس، وأحيانًا أرغموهم على اعتناقه بالقوة. ومن البدهي القول بأن انتشار مذهب المعتزلة في القدر مرتبط بانتشار مذهبهم عموما، وإذا كانت أصولهم الخمسة هي ما أجمعوا عليه في مختلف أعصارهم وطبقاتهم، فإن قولهم بالقدر هو ألصق ما يكون بهم، حتى وصل الأمر إلى أن أصبح لقبا من ألقابهم فهم يسمون "القدرية"، مع ملاحظة أن المعتزلة أنفسهم ينفون عنهم هذا اللقب، ويقولون إنه ينطبق على المجبرة، وأنهم - على زعمهم - أهل السنة، والسبب واضح وهو ورود أحاديث عن النبي ﷺ في ذم القدرية، وأنهم مجوس هذه الأمة، قال ابن قتيبة: "وقد كان فريق منهم يزعمون أن هذا الاسم لا يلزمهم باللغة ولكن يلزم غيرهم، واحتجوا في ذلك أنه يدعي عليهم أنهم يقولون: لا قدر، فكيف ينسبون إلى ما يجحدون، وهذا تمويه من المحتج، وإنما لزمهم لأنهم يضيفون إلى أنفسهم القدر، وغيرهم يجعله لله ﷻ دون نفسه، ومدعي الشيء لنفسه أحرى بأن ينسب إلى ذلك الشيء من جعله لغيره" ويقول الخطابي: "إنما جعلناهم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين، وهما النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية، وكذلك القدرية، يضيفون الخير إلى الله - ﷻ - والشر إلى غيره، والله - سبحانه وتعالى - خالق الخير والشر، لا

يكون شيء منهما إلا بمشيئته".

أما بالنسبة لانتشار مذهب المعتزلة فإن المقام لا يتسع هنا لشرح تاريخهم الطويل، وتاريخ علمائهم وأقوالهم، وإنما نعرض لبعض أعمالهم ونشاطاتهم، وبعض الأحداث التي كانت سببا في انتشار مذهبهم وذلك من خلال الأمور التالية:١ - كان المعتزلة يبعثون البعوث لنشر مذهبهم والدعاية له، كما فعل واصل بن عطاء الذي يقول عنه ابن المرتضى: "وبلغ من بأسه وعلمه أنه أنفذ أصحابه إلى الآفاق وبث دعاته في البلاد، قال أبو الهذيل: بعث عبدالله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهما فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق، فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينيا فقال: يا أبا حذيفة إن رأيت ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فرد نعلي، فقال: أخرج فلعل الله أن ينفعك، فخرج للتجارة فأصاب مئة ألف، وأجابه الخلق"، وهكذا فالمعتزلة نشطوا لنشر مذهبهم، ورحل دعاتهم شرقا وغربا داعين إلى آرائهم، زاعمين أنهم أهل الحق، ولا شك أن هذه الأعمال التي قاموا بها كان لها دور كبير في التعريف بمذهبهم واستجابة فئات من الناس لهم.٢ - زعموا أن مذهبهم هو الحق، وأنه مذهب السلف الصالح القائم على الأدلة من الكتاب والسنة، يقول أحد علمائهم: "يجب أن أملي كتابا في أن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسنة، وهو الذي مر عليه السلف والخلف"، ويقول أيضا: "ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا". وهذا ادعاء غير صحيح، فإن العقل مقدم عندهم على النص، وسيأتي شرح هذا في الباب الثالث إن شاء الله.٣ - نسبة مذهبهم

- بالسند كما يزعمون - إلى رسول الله ﷺ، وإلى كبار الصحابة كالخلفاء الأربعة، وابن عباس، وأنس بن مالك، وأبي بن كعب، وغيرهم، وقد نسبوا مذهبهم أيضا إلى كبار علماء السلف كالحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وطاووس، ومكحول، ومجاهد، وغيرهم.

وغرضهم من نسبة مذهبهم إلى هؤلاء إظهار مذهبهم أنه الحق، وأن هؤلاء الأعلام قالوا به، ومن ثم فهم أهل الإسلام الحقيقيون، ومخالفوهم - وفيهم أهل السنة والجماعة حقا - ليسوا إلا طوائف منحرفة عن خط الإسلام الصحيح - كما يزعمون -، ولا شك أن عامة الناس سينخدعون بمثل هذه الدعاوى فيتمذهبون بمذهبهم حين يدعون إليه، ويدرسون كتبهم ورسائلهم، ويقولون بآرائهم.

ولسنا هنا بصدد الرد على آرائهم هذه - مادام غرضهم منها واضحا - مع عدم وجود أي دليل على ما يقولون، خاصة أن نسبة مذهبهم إلى رسول الله ﷺ والخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة - رضوان الله عليهم جميعا - هو ما يعرف بطلانه من له أدنى معرفة بعقيدة أهل السنة والجماعة، التي يخالفون فيها المعتزلة تمام المخالفة في قضايا الإيمان بصفات الله تعالى، ورؤيته في الآخرة، والقدر، والحكم على مرتكب الكبيرة، وكون القرآن منزلا غير مخلوق، وتقديم السمع على العقل، وغيرها. ونسبة مذهبهم إلى بعض التابعين من السلف يذكرها المعتزلة في كتبهم، ولا دليل لهم على ذلك، فما عرف من أحوال هؤلاء، وأقوالهم ومواقفهم، يدل على مخالفتهم للمعتزلة. وليس عند المعتزلة أي دليل على أن التابعين كانوا يوافقونهم إلا ما يزعمون من أن الحسن البصري قد قال بالقدر على مذهبهم، وأنه منهم، فيروون عن داود بن أبي هند أنه قال: سمعت الحسن يقول: "كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي" ويوردون له رسائل أرسلها إلى عبدالملك بن مروان، وفيها قوله بالقدر

على مذهب المعتزلة، ويقولون: إن رسائله مشهورة.

والرد على دعواهم في الحسن البصري ليس تفصيله هنا، وأرجو ألا يكون استطرادا إذا لخصت الرد في النقاط التالية: أ- أن المعتزلة أنفسهم لا يقطعون بنسبة الحسن إليهم، ولذا نرى ابن المرتضى لما ذكر الحسن وقوله في القدر قال: "فإن قلت فقد روى أيوب، أتيت الحسن، فكلمته في القدر فكف عن ذلك، قلت: قد روي أنه خوفه بالسلطان فكف عن الخوض فيه... "، وهل يخاف الحسن السلطان وهو الرجل الذي يجهر بالحق دائما؟ ب- أما بالنسبة للرسالة المنسوبة إليه فيقول عنها الشهرستاني: "ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبدالملك بن مروان، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من القرآن الكريم ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله - تعالى-، فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم، وهذه الرسالة لم تصح نسبتها إلى الحسن، والمعتزلة ينسبون إلى الحسن أقوالا بروايات منقطعة، فالمرتضى حين ذكر أهل العدل والتوحيد عد منهم الحسن البصري، وترجم له ترجمة طويلة، ولما أراد أن يثبت أنه من أهل العدل قال: "فمن تصريحه بالعدل، ما رواه علي بن الجعد قال: سمعت الحسن يقول: من زعم أن المعاصي من الله ﷻ جاء يوم القيامة مسودا وجهه، وقرأ: وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ [الزمر: ٦٠] "، وعلي بن الجعد الذي يقول سمعت الحسن لم يسمع منه ولم يلقه، فهذه رواية منقطعة. ج- وابن قتيبة يذكر عن الحسن البصري أنه تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه، ولكنه يذكر بعد ذلك مباشرة أن عطاء بن يسار ومعبدا الجهني كانا يأتيان الحسن، فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن الملوك يسفكون دماء المسلمين،

ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال، كذب أعداء الله، قال ابن قتيبة: "فتعلق عليه بمثل هذا وأشباهه"، ويشبه هذا ما يروى عن الحسن أنه قال - وهو محق في قوله - ولكن المعتزلة يفسرون قوله بما يدل سياق كلامهم له على أنه منهم، وذلك ما أورده عبدالجبار الهمذاني في معرض وصمه لأهل السنة بأنهم قدرية، فقد قال "وروي عن الحسن - رَحِمَهُ اللَّهُ - أنه كان يقول - إن الله تعالى بعث محمدا ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ويقولون: إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه، وحملنا عليه وأمرنا به، فقال - عَزَّ وَجَلَّ -: وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ [الأعراف: ٢٨] "، فهل كلام الحسن - رَحِمَهُ اللَّهُ - في الروايتين دل على أنه قدري؟ الجواب: لا يدل.

د- وهناك روايات تنفي هذا الزعم، فقد روى ابن سعد: "قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقي قال، حدثنا عبدالرحمن بن أبي الرجال، عن عمر مولى غفرة قال: كان أهل القدر ينتحلون الحسن بن أبي الحسن، وكان قوله مخالفا لهم، كان يقول: "يا ابن آدم لا ترض أحدا بسخط الله ولا تطيعن أحدا في معصية الله، ولا تحمدن أحدا على فضل الله، ولا تلومن أحدا فيما لم يؤتك الله، إن الله خلق الخلق والخلائق، فمضوا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنه مزداد بحرصه في رزقه فليزدد بحرصه في عمره، أو يغير لونه، أو يزيد في أركانه أو بنائه".هـ- ومعلوم أن المعتزلة أجمعوا على أصولهم الخمسة، والحسن البصري يعتبر القول بالمنزلة بين المنزلتين بدعة تخرج صاحبها عن عقيدة الجماعة، ولذلك اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن لما خالفه في هذا الأصل، فكيف مع هذا يعتبر الحسن من علمائهم، المنتسبين إليهم؟

قد يقال: إن الحسن وافقهم في القدر لا في المنزلة بين المنزلتين، ونقول جوابا لهذا: إن هذا أكبر دليل على أن غرضهم هو التشرف بانتسابه إليهم، وإلا فكيف عدوه منهم ولم يقل بأصولهم كلها؟ والمعتزلة ذكروا مع الحسن غيره، بل وعدوا من الطبقة الأولى من طبقاتهم الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة "وواضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرها".و- وقد اشتهر عن بعض المعتزلة القدرية أنهم يكذبون على الحسن البصري، فقد ذكر عبدالله ابن أحمد في كتاب السنة عدة روايات تدل على ذلك، فمن ذلك ما رواه عن حميد قال: قدم الحسن مكة، فقال فقهاء مكة، الحسن بن مسلم وعبدالله بن عبيد: لو كلمت الحسن فأخلانا يوما، فكلمت الحسن فقلت: يا أبا سعيد، إخوانك يحبون أن تجلس لهم يوما، قال: نعم ونعمة عين، فواعدهم يوما فجاؤوا فاجتمعوا، وتكلم الحسن وما رأيته قبل ذلك اليوم ولا بعده أبلغ منه ذلك اليوم، فسألوه عن صحيفة طويلة فلم يخطئ فيها شيئًا إلا في مسألة، فقال له رجل: يا أبا سعيد من خلق الشيطان؟ قال: سبحان الله، سبحان الله، وهل من خالق غير الله، ثم قال: إن الله خلق الشيطان وخلق الشر والخير، فقال رجل منهم: قاتلهم الله يكذبون على الشيخ"، وقد قال حميد لمن نقل عن عمرو بن عبيد حديثا رواه عن الحسن: "لا تأخذ عن هذا فإنه يكذب على الحسن"، وروي عبدالله بن أحمد عن حماد بن زيد قال قيل لأيوب: إن عمرا "أي عمرو بن عبيد" روي عن الحسن أنه قال: لا يجلد السكران من النبيذ، قال: كذب. أنا سمعت الحسن يقول يجلد السكران من النبيذ. فهذه الروايات وغيرها تدل على أن دعوى أن الحسن البصري - رَحِمَهُ اللهُ - كان قدريا أو كان يقول بقولهم ليست صحيحة.

بعد هذا نكمل النقاط حول انتشار مذهب المعتزلة.

٤ - تكونت للمعتزلة مدرستان مشهورتان هما: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، وهما التياران الرئيسان لمذهب المعتزلة، وكانت تجري بينهما خلافات ومناقشات حادة:

أ- فمن أشهر أتباع مدرسة البصرة:

١ - واصل بن عطاء "توفي سنة (١٣١هـ) " وهو مؤسسها.

٢ - عمرو بن عبيد "ت (١٤٣ - أو ١٤٤هـ)".

٣ - معمر بن عباد السلمي "ت (٢٢٠هـ)".

٤ - أبو هذيل العلاف "ت (٢٢٧هـ - وقيل ٢٣٥هـ)".

٥ - النظام "ت (٢٣١هـ)".

٦ - الجاحظ "ت (٢٥٦هـ)".

٧ - أبو علي الجبائي "ت (٣٠٣ هـ)".

٨ - أبو هاشم الجبائي، "ت (٣٢١هـ)".

وغيرهم.

ب- ومن أشهر أتباع مدرسة بغداد:

١ - بشر بن المعتمر "ت (٢١٠هـ) " وهو مؤسسها، وكان قبل ذلك من معتزلة البصرة.

٢ - أحمد بن أبي دؤاد "ت (٢٤٠هـ)".

٣ - أبو الحسين الخياط "ت (٢٩٠هـ)". ٤ - أبو القاسم البلخي الكلبي "ت (٣٢٩هـ) ". ثم جاء متأخرو المعتزلة كعبدالجبار الهمذاني "ت (٤١٥هـ) " وغيره، ولا شك أن هاتين المدرستين، ومن جاء بعدهما، كل ذلك كان له دور في نشر مذهب المعتزلة، ومنه قولهم في القدر. ٥ - جاءت الدولة الأموية فكان موقف الخلفاء من

القدرية والمعتزلة هو موقف المخالف، ولذا كانوا يتسترون بأقوالهم وآرائهم، خاصة أن شيوخهم السابقين كمعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، قد قتلوا على يد خلفاء بني أمية إلا أن بعض خلفاء بني أمية قال بالقدر كيزيد بن الوليد بن عبدالملك بن مروان "ت (١٢٦هـ) " الذي نصر المعتزلة بعد أن نصروه، وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع شائعة من المعتزلة وغيرهم على الوليد بن يزيد لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جوره، ولهذا تجد المعتزلة يفضلون يزيد بن الوليد على عمر بن عبدالعزيز - رَحِمَهُ اللهُ - يقول المسعودي: "والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبدالعزيز لما ذكرناه من الديانة"، ولعل عدم ميل المعتزلة لعمر بن عبدالعزيز لأنه سار على منهج السلف الصالح، ولأنه ناقش بعض القدرية، وهم بقتل بعضهم.ويروي بعضهم أن يزيد بن الوليد قد دعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه، "قال الشافعي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: ولي يزيد بن الوليد - وكان قدريا - فدعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه، وبايع لأخيه إبراهيم بن الوليد بالعهد، ومن بعده لعبدالعزيز بن الحجاج بن عبدالملك، حمله على ذلك أصحابه القدرية لمرض أصابه"، ويقول الطبري عن الوليد: "وقيل إنه كان قدريا".٦ - ثم جاءت الخلافة العباسية، فكان من خلفائهم من لم يرض عنه المعتزلة كأبي جعفر المنصور، وهارون الرشيد الذي منع الجدل في الدين، وحبس أهل علم الكلام، والذي كان يكره الاعتزال والمعتزلة.

ولما تولى المأمون الخلافة سنة (١٩٨هـ) وكان على مثال أبيه الرشيد أو أشد في محبته العلم، وشغفه بالحكمة والحكماء، وصلته الدائمة بالشعراء والأدباء، بل إن المأمون زاد على أبيه كثيرا في ذلك، فطارت شهرته في العلم والفلسفة، وترجمة الكتب اليونانية إلى العربية، وحظي أحمد بن دؤاد - من كبار المعتزلة - بمكانة كبرى عنده، فلم يلبث ابن أبي دؤاد أن أثر على المأمون حتى أشرب رأي المعتزلة،

وقال بقولهم، فكانت محنة القول بخلق القرآن المشهورة التي بدأت سنة (٢١٢هـ)، وذلك حين كتب المأمون إلى ولاته في شتى الأقاليم بأمرهم بإلزام الناس - خاصة العلماء والفقهاء منهم - بالقول بخلق القرآن، وعقاب كل من لم يستجب له، ووقعت مناظرات ومناقشات بين أهل السنة والمعتزلة، وقد ادعى المأمون أن ما يقوله ويلزم الناس به هو الحق، وأن ما عليه أهل السنة باطل لا يدل عليه دليل، وذلك من خلال البيان الذي أرسله إلى ولاته، ونفذ الولاة طلب المأمون، فصارت ردود وأسئلة ومناقشات طويلة مع مجموعة من علماء الإسلام، منهم أحمد بن حنبل - رَحِمَهُ اللهُ - الذي امتحن طويلًا فأوذي وعذب وسجن، فوقف في وجوههم، وثبت على قوله ثبات الجبال، وأصر على قول الحق، والرد على المبطلين، فأيده الله، ونصره عليهم. ولاشك أن تسلط ابن أبي دؤاد كان له دور كبير في ذلك، فالمأمون الذي كان يحترم العلم والعلماء ما كان ليفرض رأيه على الناس بالقوة، وبهذه الصورة، ولكن نفوذ قاضيه القوي كان هو السبب، يقول محمد أبو زهرة: "إن المأمون قد استوزر أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، وجعله كاتبه، وصاحب السلطان في دولته، وكانت له منزلة في نفسه، حتى أوصى أخاه من بعده أن يجعله في منصبه لا يبعده، والكتب التي كتبت واضحة تماما أنها بلغة أحمد بن أبي دؤاد، ففيها إسهاب وطول، ولم يعرف أن الخلفاء إذا كتبوا بأنفسهم يسهبون ذلك الإسهاب، وترى التعبير فيها عن الخليفة بلغة الغائب، ولم يخطئ مرة ويكتبها بلغة المتكلم"، "وإننا إذا علمنا أن المأمون قد رأى ذلك الرأي - وهو خلق القرآن - منذ تولي الخلافة، بل قبلها، وكان يناقش فيه، ويدعو إليه في مجلس مناظراته، من غير أن يكشف عن القلوب، ويمتحن عن العقول، وينزل البلايا، فلماذا تحول ذلك التحول في آخر حياته؟ لماذا نقل المسألة إلى الابتلاء؟ لا شك أن أحمد بن أبي دؤاد كاتب هذه الكتب هو المحرض. إن

العاقل يرد عليه سؤال يحيره: لماذا لم يتخذ المأمون ما اتخذ وهو في بغداد، والعلماء جميعا حوله، ولم يدع إلى الامتحان إلا وهو غائب عن بغداد بالكتب يرسلها، ثم يكون ذلك قريبا من موته؟ إنه سلطان أحمد بن أبي دؤاد الكامل"، ومع هذا فالمأمون لا تسقط عنه التبعة.

ولم أرد من هذا الاستطراد إلا بيان نفوذ المعتزلة ذلك النفوذ الذي يكاد يوصف بأنه قيام دولة المعتزلة، وابن أبي دؤاد هذا يقول عنه الإمام أحمد بن حنبل - رَحِمَهُ اللهُ -: "ما كان له معرفة بشيء، إنما كان يعول على هؤلاء المعتزلة، أهل البصرة، برغوث وأصحابه، فأما هو فلا صاحب علم، ولا كلام، ولا نظر، وقد قال لي يوما في تلك الأيام، في شيء ذكره، فقلت له مجيبا له: فهل معك في هذا كتاب أو سنة؟، فقال: وأنت لا تقول إلا بما في الكتاب والسنة؟ فقلت له: وهل يقوم الإسلام إلا بالكتاب والسنة، اخترعت رأيا وتأولته تدعو إليه الناس، قال: فأمسك". ومات المأمون، وأوصى قبيل وفاته لأخيه المعتصم قائلا: "وأبو عبدالله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع لذلك منك" وانتقلت الخلافة إلى المعتصم، وأبقى ابن أبي دؤاد في منصبه، واستمرت المحنة على أهل السنة، وهكذا الحال في عهد الواثق، وبقيت للمعتزلة في عهود هؤلاء الدولة والسلطة. ثم بعد ذلك أفضت الخلافة إلى المتوكل، "فأمر سنة (٢٣٤هـ) بترك النظر والمباحثة والجدال، وترك ما عليه الناس في أيام المعتصم والواثق من القول بخلق القرآن... وأمر الشيوخ المحدثين بإظهار السنة والجماعة". ٧ - وفي القرن الرابع الهجري أصبح الصاحب بن عباد وزير الآل بويه - استمرت دولتهم من (٣٢٠ إلى ٤٤٧هـ) - فدعا إلى مذهب المعتزلة، يقول البغدادي المتوفى سنة (٤٢٩هـ) عند ذكره لأبي هاشم الجبائي: "وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه

إليه". والصاحب بن عباد هذا كان متعصبا للمعتزلة، فكان لا يولي القضاء في دولته الشيعية إلا من كان معروفا بالاعتزال، وعبدالجبار الهمذاني لما بدأ يعرف بأنه إمام المعتزلة في عصره، اتصل به الصاحب واستدعاه إلى الري، وولاه رئاسة القضاء فيها وفي قزوين وغيرهما، وكان ذلك سببا في انتشار كتب عبدالجبار الهمذاني، وبالتالي انتشار مذهب المعتزلة. هذه لمحة تبين لنا كيف انتشر مذهب المعتزلة في مختلف العصور بشكل لم يعهد لأي فرقة من الفرق إلا فرقة الشيعة.

(باب فرق المعتزلة)

لابد من الإشارة إلى أن هذه الفرق يجمعها مبادئ وتختلف في مبادئ أخرى:

أولا: ما تتفق فيه: إن المعتزلة بفرقها المتعددة تجمع على أمور يسمونها الأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول الخياط - في كتابه (الانتصار) -: "فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، لكن ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزلي.

ثانيا: ما تختلف فيه: إن المعتزلة كغيرها من الفرق - عند نشوئها - قد بدأت محدودة مقتصرة على الأصول الخمسة التي سبق ذكرها آنفا. ولكن سرعان ما تعمق المعتزلة في بحث تلك الأصول، وتوسعوا في شرحها، فنشأ لذلك مسائل فرعية من هذه الأصول ومن غيرها، وأسباب ذلك كثيرة، منها:

أولا - المبالغة في الاعتماد على العقل، وعدم التقيد بالنصوص من الكتاب والسنة، مما كان له الأثر العظيم في نشوء الخلافات بينهم.

ثانيا: انغماسهم في الفلسفة اليونانية التي أخذوا يدرسونها ويستمدون منها بعض الأفكار ويمزجونها بعقيدة المسلمين.

بسبب ذلك دب الخلاف بينهم، وتشعبت آراؤهم واشتد بينهم الحوار والجدل، فانقسموا إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل واحدة منها أفكارها وآراؤها الخاصة، وتتبع كل فرقة أحد رؤوس الاعتزال البارزين.

الفرقة الأولى: الواصلية: أتباع أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال مولى بني ضبة، ولد سنة (٨٠هـ)، ونشأ على الرق، وتتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، وتوفي سنة (١٣١هـ). وهو الذي وضع الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال.

يقول الشهرستاني: إن اعتزال هذه الفرقة يدور على أربع قواعد، وهي: القاعدة الأولى: القول بنفي الصفات الثابتة لله في الكتاب والسنة، والحجة في ذلك أنه يستحيل وجود إلهين قديمين أزليين، ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.القاعدة الثانية: القول بالقدر، وهو أن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك، لأنه تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من عباده خلاف ما يأمر. ويحتم عليها شيئا ثم يجازيهم عليه ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل.القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو أن صاحب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، لا مؤمن ولا كافر، وحجته أن الإيمان عبارة عن خصال إذا اجتمعت سمي صاحبها مؤمنا، والفاسق مرتكب الكبيرة لم تجتمع فيه.

لذا لا يسمى مؤمنا. وهذا القول هو أول أقواله التي جهر بها، وبسببه فارق الحسن البصري.القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين أن أحدهما فاسق لا بعينه.

الفرقة الثانية: العمروية: أتباع عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني تميم، ولد سنة (٨٠هـ)، وتوفي سنة (١٤٤هـ)، كان جده من سبي كابل. عاش في البصرة، وعاصر واصل بن عطاء، وكان تربا له، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، فأعجب واصل به، وزوجه أخته وقال: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة، كذلك كان عمرو معجبا بأستاذه، وقد أصبح شيخ المعتزلة بعد واصل، وشاركه في جميع أقواله وزاد عليه بما يلي:١ - قوله بفسق كلا الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، وأنهم خالدون في النار، بخلاف واصل، فإنه يفسق أحد الفريقين لا بعينه، وقد ترتب على هذا: عدم قبول عمرو شهادة رجلين من أحد الفريقين.٢ - خالف عمرو واصلا في رده الأحاديث النبوية.

الفرقة الثالثة: الهذلية: أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف، ولد سنة (١٣٥هـ)، وتوفي سنة (٢٢٦، وقيل: سنة ٢٣٥، وقيل: سنة ٢٣٧هـ) في خلافة المتوكل عن مائة سنة، مولى عبد القيس، وشيخ المعتزلة البصريين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء. وقد اطلع على الفلسفة اليونانية فجاءت أقواله متأثرة بها.

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها: الأولى: قوله: إن علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو.الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون من المعتزلة.الثالثة: قوله في كلام الباري تعالى أن بعضه لا في محل، وهو قول "كن" وبعضه في محل

كـالأمر والنهـي، والخيـر والاسـتخبار، وكـأن أمـر التكـوين عنـده غيـر أمـر التكليف.الرابعة: قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه؛ إلا أنه قدري الأولى جبري الآخرة، فإن مذهبه في حركات الخالدين في الآخرة أنها كانت ضرورية، لا قدرة للعباد فيها، وكلها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.الخامسة: قوله في حركات أهل الخلدين، أنها تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار، ومذهبه هذا قريب من مذهب جهم؛ إذ حكم بفناء الجنة والنار، وقد التزم أبو الهذيل هذا المذهب؛ لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها؛ إذ كل واحدة لا تتناهى. قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما يلزمه بالحركة لا يلزمه بالسكون.السادسة: قوله في الاستطاعة أنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق بين أفعال القلوب، وأفعال الجوارح، فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة عليها، ولا مع موته، وجوز وجود أفعال الجوارح من الفاعل مع عدم قدرته عليها إن كان حيا وبعد موته، وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة فيهما قبل الموت والعجز.السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع؛ أنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور.

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إذا لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يزداد في العمر أو ينقص، والأرزاق على وجهين:

أحدهما: ما خلقه الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقا للعباد. ثانيهما: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحل منها فهو رزقه، وما حرم فليس رزقا، أي: ليس مأمورا بتناوله.التاسعة: حكي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلقه هي خلقه له، وخلق الشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل. وقال: إنه تعالى لم يزل سميعا بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر، وكذلك لم يزل غفورا رحيما محسنا خالقا رازقا مثيبا معاقبا مواليا معاديا آمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون منه.

العاشرة: قوله في الحجة في الأخبار: قال: إن الحجة في الأخبار الماضية الغائبة عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين رجلا فيهم واحد أو أكثر من أهل الجنة.

وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكما، وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم به، وقد لا يصح؛ ذلك أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان، وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة في كل عصر لا تخلو من عشرين منهم واحد من أهل الجنة على أقل تقدير. ويرى البغدادي أن أبا الهذيل أراد بهذا القول تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها؛ لأن نقلة الأخبار ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة، أي: واحد على رأيه في الاعتزال، لأن من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمنا ولا من أهل الجنة.

الفرقة الرابعة:

النظامية: أتباع أبي إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ المعروف بالنظام، سمي بهذا الاسم لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولد سنة (١٨٥هـ)، وتوفي سنة

(٢٣١هـ)، عاشر في شبابه قوما من الثانوية والسمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم اتصل بـ هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها، وأخذ عن الثنوية قوله: بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والظلم. وأخذ أيضا عن هشام قوله: إن الألوان والروائح أجسام، وبنى على هذا قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات؛ ولذلك أنكر إعجاز القرآن وما روي من معجزات الرسول ﷺ ليتوصل بذلك إلى إنكار نبوته ﷺ، ثم إنه استثقل أحكام الشريعة، فأبطل الطرق الدالة عليها، ومن ثم أبطل حجية الإجماع والقياس في الفروع، وأنكر الحجة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري، وطعن في فتاوى الصحابة، وجميع فرق الأمة من فريقي الرأي والحديث مع الخوارج والشيعة، والنجارية، وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، ولم يتبعه في ضلالته إلا شرذمة قليلة من القدرية كالأسواري، وابن حائط والجاحظ مع مخالفة كل واحد منهم له في بعض ضلالاته. وممن قال بتكفيره من شيوخ المعتزلة أبو الهذيل والجبائي والأسكافي، وجعفر بن حرب وكتب أهل السنة في تكفيره تكاد لا تحصى.

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها:

الأولى: قوله في القدر، قال: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة له خلافا لأصحابه، فإنهم قضوا بأنه قادر عليها، لكنه لا يفعلها؛ لأنها قبيحة، وقال أيضا: إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم هذا فيما يتعلق بقدرته في أمور الدنيا. وأما أمور الآخرة، فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا، ولا على أن ينقص منه

شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة أو يخرج أحدا من أهلها، وليس ذلك مقدورا له.الثانية: قوله في الإرادة، إن الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعا في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد، فالمعنى أنه آمر بها وناه عنها.الثالثة: زعم أن لا عرض في الدنيا إلا الحركة، وأن السكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات من جملة الحركات؛ لأنها حركات النفس، وكان يقول: إن الإنسان لا يقدر إلا على الأعراض، وبما أنه قال: لا عرض في الدنيا إلا الحركة، لذا فإنه ينتج عن ذلك أن أفعال الإنسان، وسائر الحيوان جنس واحد، وأنها كلها حركات.الرابعة: قال: إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت، ووافق هشام بن الحكم، في قوله: إن الألوان والطعوم والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضا، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساما لا غير.الخامسة: قوله في الإجماع: إنه ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم.السادسة: قوله في إعجاز القرآن: إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما.السابعة: قوله في الكمون: وهو أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادنا ونباتا، وحيوانا وإنسانا، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام على خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله إلى تقرير مذهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين.الثامنة: حكى الكعبي عنه أنه قال: إن كل ما جاوز الحديث القدرة من

الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعا، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا.التاسعة: الإنسان في الحقيقة ليس البدن، وإنما هو الروح أو النفس، والبدن آلتها، ومال إلى قوة الفلاسفة الطبيعيين، وهو أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب بأجزائه، مداخلة المائية في الورد، وقال: إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة.

وهي الحاسة المدركة، ولذلك كان يقول: إن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والأنف والفم والعين لا أن للإنسان سمعا أو بصرا هو غيره.العاشرة: قوله في الفكر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال، وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله، وقال: لابد من خاطرين: أحدهما: يأمر بالإقدام، والآخر: بالكف ليصح الاختيار.الحادية عشر: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وقال بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية، فلا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وفي قوله هذا إنكار أن يكون تعالى محيطا بآخر العالم عالما به؛ وذلك في قوله تعالى وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا [الجن: ٢٨].الثانية عشر: قوله بالطفرة: إن قول النظام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ جره إلى القول بالطفرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في المكان الأول ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوما في الأول، ومعادا في العاشر.ويرى ابن حزم أن هذا القول لا ينطبق إلا على حاسة البصر، فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتح لاقى المرئيات من غير أن يمر بالمسافة التي بين العين وبين المبصر. وابن حزم معذور في هذا، لأنه

يجهل ما اكتشفه العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة في زمن، وأن سرعته عظيمة بحيث إذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى الأجرام السماوية في مدة قصيرة، فينخدع الرائي ويظن أن البصر لم يقطع بمسافة، ولم يمض زمن.الثالثة عشر: تكلم في مسائل الوعد والوعيد، فزعم أن من خان في مائة وتسعة وتسعين درهما بالسرقة أو الظلم لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم.وقد اعترض البغدادي على هذا القول، فقال: إن كان النظام بنى قوله هذا على ما تقطع به اليد في السرقة، فإنه لم يجعل أحد نصاب القطع في السرقة مائتي درهم، بل قال قوم في نصاب القطع أنه ربع دينار أو قيمته، وبه قال الشافعي وأصحابه، وقال مالك: بربع دينار أو ثلاثة دراهم، وقال أبو حنيفة: بوجوب القطع في عشرة دراهم فصاعدا، واعتبره قوم بأربعين درهما أو قيمتها.. وما اعتبر أحد نصاب القطع مائتي درهم، ولو كان التفسيق معتبرا بنصاب القطع لما فسق الغاصب لألوف الدنانير؛ لأنه لا قطع على الغاصب المجاهر، ولوجب أن لا يفسق من سرق الألوف من غير حرز أو من الإبل، لأنه لا قطع في هذين الوجهين، وإن كان إنما بنى تحديد المائتين في الفسق على أنها نصاب الزكاة، لزمه تفسيق من سرق أربعين شاة لوجوب الزكاة فيها، وإن كانت قيمتها دون المائتي درهم، وإذا لم يكن للقياس في تحديده مجال ولم يدل عليه نص من القرآن والسنة الصحيحة لم يكن مأخوذا إلا من وسوسة شيطانه الذي دعاه إلى ضلالته.

الرابعة عشر: ميله إلى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة، قال: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبي على علي - رضي الله عنه - إلا أن عمر كتم ذلك، وتولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية حين سأل الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟.. وقال: إن عمر ضرب بطن

فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها، وأنه كان يصيح: أحرقوا دارها، ولم يكن في الدار إلا علي والحسن والحسين. وعاب عليه أيضا تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة وأمره بالتراويح ونهيه عن متعة الحج.

ثم أوقع في عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وذكر أحداثه من رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد الرسول ﷺ ونفيه أبا ذر إلى الربذة، وهو صديق الرسول ﷺ، وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة، وضربه عبد الله بن مسعود على إحضار المصحف، وعلى القول الذي شاقه فيه. ثم عاب عليا وابن مسعود لقولهما في بعض المسائل. أقول فيها برأيي: وكذب ابن مسعود في روايته "انشقاق القمر".. وفي روايته"الجن ليلة الجن" إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في كبار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الذين قال الله تعالى فيهم: لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا [الفتح: ١٨]. ومن غضب على من رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فهو المغضوب عليه دونهم. الخامسة عشر: قوله في باب المعاد، قال: إن العقارب والحيات والخنافس والذباب والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تحشر إلى الجنة، وزعم أن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل.. وزعم أنه لا يتفضل على الأنبياء عليهم السلام إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم؛ لأن باب التفضيل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال.السادسة عشر: قوله في المتضادات والمستحيل: يرى النظام في قهر المتضادات على الاجتماع دليل على وجود الخالق سبحانه وتعالى؛ قال: وجدت الحر مضادا للبرد، ووجدت أن الضدين لا يجتمعان من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما، وقاهرا قهرهما على خلاف

شأنهما، وما جرى عليه القهر ضعيف، وضعفه دليل على حدوثه، وعلى أن له محدثا أحدثه لا يشبهه، وليس الإنسان هو الذي جمعهما؛ لأنه ضعف مثلهما يجري عليه القهر الذي يجري عليهما، فيكون الذي أوجدهما وقهرهما على الاجتماع، وأوجد الإنسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء.ويروى أنه كان يحيل أن يكون الله قادرا على فعل المستحيل، كأن يجعل المبرد مسخنا أو العكس، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طباعه، ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قال ذلك.السابعة عشر: الجسم والعرض: الجسم: هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه. وكل شيء في هذا العالم سوى الحركة فإنه جسم؛ لأنه لا يثبت عرضا إلا الحركة.

وللأعراض صفات منها ما يلي: ١ - الأعراض فانية، لأنه لا بقاء للأجسام.٢ - الأعراض لا ترى بالعين، لأن الإنسان محال أن يرى منها إلا الألوان والألوان عند النظام أجسام لطاف. كذلك محال أن تدرك الأعراض بالحواس الباقية؛ لأنها حركات، والحركات ليست أجساما، ولا يدرك بالحواس إلا الأجسام.٣ - سميت الأعراض أعراضا، لأنها تعترض في الأجسام وتقوم فيها، وأنكر أن يكون العرض لا في مكان أو أن يحدث عرض لا في جسم.٤ - الأعراض لا تتضاد، وإنما التضاد يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة.٥ - الأعراض جنس واحد؛ لأنها جميعا حركات.٦ - يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض، فأما الألوان والحرارة والبرودة والأصوات، فإنه أحال أن يقدر عباده عليها، لأنها أجسام عنده، وليس بجائز أن يقدر الله الخلق إلا على الحركات.

الفرقة الخامسة: الثمامية: أتباع أبي معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم لا من نسبهم، وهو زعيم القدرية في أيام المأمون والمعتصم والواثق، توفي

سنة (٢١٣هـ)، وذكره ابن المرتضي في أوائل من ذكر من رجال الطبقة السابعة. يقول الأسفراييني: إن هذا المبتدع يظهر البدعة ويخفي الإلحاد.

وقد انفرد عن أصحابه بأمور، منها: الأولى: بالغ في الوعيد، فجعل من مات من المسلمين مصرا على كبيرة واحدة مخلدا في النار مع فرعون وأبي لهب، وكان المعتزلة قبله يرون أنه يخفف عنه العذاب.

الثانية: لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وما عداها فهو حدث لا محدث له، وحكي عنه أنه قال: العالم فعل الله تعالى بطبعه، أي أن الكون نتيجة قوة طبيعة كامنة في الله سبحانه وتعالى، وليس نتيجة مشيئته واختياره. ويرى الشهرستاني: أن ثمامة أراد بذلك ما أرادته الفلاسفة الطبيعيون من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة.الثالثة: أن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ضرورة ليس عليه أمر ولا نهي، وأن الله خلقه للسخرة والاعتبار، لا التكليف كما خلق البهائم لذلك، ثم ركب على هذا فقال: عوام الدهرية والزنادقة في الآخرة لا يكونون في جنة ولا نار، بل إن الله يجعلهم ترابا.الرابعة: قوله: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. وهذا يؤدي إلى القول بنفي الصانع، إذ لو جاز أن يكون فعل بلا فاعل لجاز أن يكون كل فعل بلا فاعل كما لو جاز أن تكون كتابة بلا كاتب جاز أن تكون كل كتابة بلا كاتب.الخامسة: قوله: إن دار الإسلام دار شرك، ويحرم السبي لأن المسبي - عنده - ما عصى ربه إذ لم يعرفه، وإنما العاصي - عنده - من عرف ربه بالضرورة ثم جحده أو عصاه.

الفرقة السادسة:

المعمرية: أتباع معمر بن عباد السلمي، كان رأسا من رؤوس الضلال، ومن أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره عن الله تعالى، وهو من طبقة أبي الهذيل، توفي سنة (٢٢٠هـ)، وانفرد عن أصحابه بمسائل،

منها: الأولى: قوله: إن الله سبحانه وتعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وإنما خلق الأجسام فقط، والأعراض من خلق الأجسام، إما طباعا كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختيارا كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون، وقوله هذا يخالف قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]. الثانية: إنكاره أن يقال: إن الله تعالى قديم، لأنه يشعر بالتقادم الزمني، ووجود الباري ليس بزماني. الثالثة: قوله: إن الإنسان ليس الصورة التي نشاهدها، وإنما هو شيء في هذه الصورة يتصف بالعلم والحياة والقدرة والإرادة، ثم لا متحرك ولا ساكن، ولا يحل موضعا دون موضع، ولا يحصره زمان، ومع ذلك فهو المدبر للجسد، وإذا فعلاقته بالجسد علاقة تدبير وتصريف، وليست علاقة حلول وتمكن. ويلزم على هذا القول أن لا يكون إنسان رأى إنسانا قط، وهذا لا يقوله عاقل. الرابعة: قوله في المعجزات: إنها ليست من فعل الله، لأنها أعراض، والله سبحانه على رأيه لا يخلق الأعراض، وإنما تخلقها الأجسام. ويرى البغدادي: أن في قول معمر هذا إبطال للشريعة، لأنه يؤدي إلى القول بأن القرآن ليس من عند الله.

الفرقة السابعة: البشرية: أتباع بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة. ولعله كان كوفيا ثم انتقل إلى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد ومن تلامذة ثمامة بن الأشرس، توفي في حدود سنة (٢١٠هـ).

من أقواله التي انفرد بها عن أصحابه، ما يلي: الأولى: إفراطه في باب التولد حتى قال: إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر، وجميع الإدراكات على سبيل التولد، وكذلك يخلق الحرارة والبرودة، وهو في هذا القول مخالف لإجماع المسلمين، لأن أهل السنة لا يقولون بالتولد أصلا، والمعتزلة الذين يقولون بالتولد،

لا يفرطون فيه، بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات. الثانية: أن حركة الجسم توجد في المكان الأول، لا في مكان ثان، ولا واسطة بينهما، وإذا لم يكن بين المكانين واسطة لم يكن هذا الكلام الذي يقوله معقولا، ولم يكن له حقيقة بحال. الثالثة: قال: من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى، وقوله هذا مخالف لإجماع المسلمين، لأن المعتزلة، وإن قالوا: أن الفاسق يخلد في النار، فإنهم لا يقولون: إنه يعاقب في النار على ما تاب منه من الذنوب. الرابعة: قوله: إن الله قادر على لطف لو فعله في الكافر، لآمن طوعا، وهذا القول تكفره فيه القدرية، لكن الأمر بالعكس، فإنه مصيب في هذا القول، وهم الكفرة دونه.

الفرقة الثامنة: الهشامية: أتباع هشام بن عمرو الشيباني الفوطي، توفي سنة (٢٢٦هـ)، ذكره ابن المرتضي في آخر من ذكر من الطبقة السادسة. كان مبالغا في القدر أشد من مبالغة أصحابه، وكان يمتنع من إضافة أفعال إلى الباري سبحانه وتعالى مثل: نفي إضافة الختم على قلوب الكفار إلى الله، وقد قال تعالى: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ [البقرة: ٧].

من أقواله التي اشتهر بها:

الأولى: قوله: إن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤتلفون باختيارهم، والله سبحانه وتعالى يقول: وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [الأنفال:٦٣].

الثانية: قوله: إن الله لا يحبب الإيمان إلى المؤمنين، ولا يزينه في قلوبهم، والله سبحانه يقول: وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ [الحجرات:٧]. الثالثة: الموافاة: من كان مؤمنا إلا أنه في علم الله يموت كافرا، فهو الآن عند الله كافر، وكذلك العكس، فمن

كان كافرا إلا أنه في علم الله يموت مؤمنا فهو الآن مؤمن.الرابعة: قوله: أن الأعراض لا تدل على كون الباري خالقا، ولا تصلح دلالات بل الأجسام هي التي تدل على كونه خالقا.الخامسة: قوله: إن الإمامة لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة، وقصد بهذا: الطعن في إمامة علي - رضي الله عنه - إذ كانت بيعته في أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة، إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه.السادسة: قوله: إن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن، إذ لا فائدة في وجودهما جميعا خاليتان مما ينتفع أو يتضرر به، ويكفر من قال: إنهما مخلوقتان الآن، وقوله هذا زيادة على مذهب المعتزلة في الجنة والنار، إذ أنهم لا يكفرون من قال بذلك، بل يقتصرون على القول الأول فقط.

ومن أصحابه: عباد بن سليمان الضمري، وقد وافقه على ضلالاته، وزاد فقال: أنه لا يقال: إن الله خلق الكافر، لأن الكافر اسم لشيئين: الإنسان وكفره، وهو غير خالق لكفره، ويلزمه على هذا القياس أن لا يقال: إن أحدا قتل كافرا لأن الكافر اسم للإنسان وكفره، والكفر لا يكون مقتولا. وخالف بعض النصوص القرآنية كقوله تعالى: مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ.. الآية [المجادلة: ٧]، فأنكر أن يقال: إن الله رابع كل ثلاثة، أو سادس كل خمسة.الفرقة التاسعة: المردارية: أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى والملقب بالمردار، أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر، توفي في حدود سنة (٢٢٦هـ)، ويسمى راهب المعتزلة، وهو تلميذ الجعفرين، ومن معتزلة بغداد.

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها ما يلي: الأولى: قوله في القدر: إن الله قادر على أن يكذب ويظلم ولو كذب وظلم كان إلها كاذبا ظالما - تعالى الله عن قوله علوا كبيرا-.الثانية: قوله في التولد: مثل قول أستاذه بشر بن المعتمر، وزاد عليه بأن

جوَّز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد.الثالثة: قوله في القرآن: إن الناس على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة، وبالغ في القول بخلق القرآن فكفر من قال بقدمه بحجة أنه أثبت قديمين، وكفر أيضا من لابس السلطان، وزعم أنه لا يرث ولا يورث، وكفر أيضا من قال: إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، ومن قال أنه يرى بالأبصار.الرابعة: قال في عثمان وقاتليه: إنهم جميعا في النار، لأن عثمان كان قد فسق، وكذلك قاتلوه؛ لأن فسقه لا يستوجب قتله، فاستحقوا جميعا بفسقهم الخلود في النار... وقد كفر أكثر شيوخه كأبي الهذيل، والنظام وبشر بن المعتمر، وقالوا هم بتكفيره، وكلا الفريقين محق في تكفير صاحبه.

الفرقة العاشرة: الجعفرية: أتباع جعفر بن مبشر الثقفي المتوفى سنة (٢٣٤هـ)، وجعفر بن حرب الهمذاني المتوفى سنة (٢٣٦هـ)، وكلاهما من معتزلة بغداد. أتيا بمسائل، منها ما يلي: الأولى: قالا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه؛ لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد، وعلى ذلك، فإن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، أي هو: عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ.الثانية: قال جعفر بن مبشر: إن فساق هذه الأمة هم شر من اليهود والمجوس والزنادقة؛ مع أنه يرى أن الفاسق موحد، وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل الموحد شرا من الكافر الثانوي.الثالثة: كان لجعفر بن مبشر تطرف في بعض المسائل الفقهية، فمثلا: قال: من سرق حبة واحدة وهو ذاكر لتحريمها فهو منسلخ من الإيمان والإسلام مخلد في النار، فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر. وزعم أيضا: أن تأييد المذنبين في النار من موجبات العقل، فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا: إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل.

الفرقة الحادية عشرة: الأسوارية: أتباع علي الأسواري، توفي سنة (٢٤٠هـ)، وكان من أتباع النظام، موافقا له في جميع ضلالاته، وزاد عليه بقوله: إن ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدورا له تعالى، وهذا القول منه يوجب أن تكون قدرته تعالى متناهية، ومن كانت قدرته متناهية كانت ذاته متناهية، والقول به كفر، فما يؤدي إليه مثله.

الفرقة الثانية عشر: الإسكافية: أتباع محمد بن عبد الله الإسكافي، ذكره ابن المرتضي في رجال الطبقة السابعة، تتلمذ على جعفر بن حرب، وتوفي سنة (٢٤٠هـ).

أتى بمسائل انفرد بها، منها ما يلي: الأولى: في الجسم. قال: معنى الجسم أنه مؤتلف، وأقل الأجسام جزآن، والجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلا التركيب.الثانية: في الصفات. قال: لا يجوز أن نقول أن الله يتكلم مع العباد، بل نسميه تعالى (مكلما) لأن المتكلم يقتضي قيام الكلام به، كما أن المتحرك يقتضي قيام الحركة به؛ أما إذا قلنا: مكلما، فلا يقتضي ذلك.الثالثة: قال: إن الله تعالى قادر على ظلم الأطفال والمجانين، وليس بقادر على ظلم العقلاء البالغين.

الفرقة الثالثة عشر: الخابطية والحدثية: أتباع أحمد بن خابط، توفي سنة (٢٣٢هـ)، وفضل الحدثي المتوفى سنة (٢٥٧هـ)، وهما فرقة واحدة، تطرفت في أقوالها؛ لذلك اعتبرها البغدادي من فرق الغلاة، ففصلها عن سائر فرق المعتزلة. واعتبرها من الفرق المنتسبة إلى الإسلام وليست منه.يقول الخياط: إن هذه الفرقة كانت من جملة فرق المعتزلة، ولكنها حينما تطرفت في أقوالها نفاها المعتزلة وتبرأوا من رئيسها. وقد سماها بعض الكتاب المعاصرين كزهدي جار الله الحائطية، ولعل الصحيح ما ذكرناه، وهو أنها الخابطية.ويقول الشهرستاني: أن ابن خابط والحدثي كانا من أصحاب النظام، وطالعا كتب الفلسفة أيضا، وضما إلى مذهب النظام

مسائل، منها ما يلي: الأولى: زعما أن للخلق ربين وخالقين: الأول: قديم وهو الله؛ والآخر: حديث. وهو المسيح عليه السلام؛ وبذلك فقد أثبتا حكما من أحكام الإلهية في المسيح موافقة للنصارى على اعتقادهم أنه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة.. وقالا أيضا: إن المسيح تدرع جسدا، ونزل إلى الدنيا، وكان قبل التدرع عقلا. والشهرستاني - كما بينا - يرى: أنهما قالا هذا القول موافقة للنصارى؛ أما البغدادي فيرى: أنهما قالاه موافقة للثنوية في إثبات خالقين.

الثانية: القول بالتناسخ: زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته، والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلا ناظرا معتبرا، وابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض دون البعض أخرجه إلى دار الدنيا، ويسميها دار الابتلاء، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الإنسان والحيوان على قدر ذنوبهم، فمن كانت طاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح وآلامه أكثر، ثم لا يزال يموت ويرجع ما دامت معه ذنوبه وطاعاته حتى يمتلئ المكيالان، مكيال الخير، ومكيال الشر، فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا، فينقل إلى الجنة، وإذا امتلأ مكيال الشر صار العمل كله معصية، والعاصي شريرا، فينقل إلى النار، ولأجل ذلك زعم أن جميع أنواع الحيوان أمم وأن لها رسل، لأنها ممسوخة عن الإنسان العاصي في دار النعيم التي خلق فيها.

الفرقة الرابعة عشر: المويسية: أتباع مويس المتوفى سنة (٢٤٦هـ)، يكاد لا يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء، ولم تشر كتب التاريخ إلى رئيسها، لذا أكتفي بذكر اسمها.

الفرقة الخامسة عشر: الصالحية: أتباع صالح قبة، المتوفى سنة (٢٤٦هـ)، يقول أبو الحسن الأشعري: إن صالح قبة كان ممن يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ، وأنه جوز أن يحل الجزء وهو منفرد جميع الأعراض، إلا التركيب. كذلك يرى أن الرؤيا حق، وأن ما يراه النائم في نومه صحيح، كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح. ويقول أيضا: أن ما يراه الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله تعالى في المرآة.

الفرقة السادسة عشر: الجاحظية: أصحاب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة، وله منزلة سامية عند أهل الأدب على زيغه، يثق ابن حزم بنقله، ويقول عنه أبو الحسين الملطي أنه كان صاحب تصانيف، ولم يكن صاحب جدل، أخذ عن ثمامة بن الأشرس وعن أبي إسحاق النظام، وتوفي سنة (٢٥٠هـ، وقيل سنة ٢٥٥هـ، وقيل سنة ٢٥٦هـ)، وله من العمر ما يقارب تسعين سنة. وقد اشتهر بمسائل، منها ما يلي: الأولى: قال: الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى، لذلك فالأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أيضا أن تنعدم أو تفنى، ولا يقدر الله على إفنائها، ولكنه يقدر على تفريق أجزائها، وإعادة تركيبها فقط، فالأجسام إذا ثابتة لا تفنى، وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال. وهو بقوله هذا: متأثر بالفلاسفة اليونانيين الطبيعيين الذين يذهبون إلى القول بقدم العالم واستحالة فناء المادة، ويرون أن الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة في أجسام منتظمة، وأن الفناء هو تفرق أجزاء تلك الأجسام. الثانية: أثبتت الطبائع للأجسام، وأوجب لها أفعالا مخصوصة،

فقال: إن العباد ليس لهم فعل إلا الإرادة، أما سائر الأفعال، فتقع طباعا لا اختيارا. وبسبب إثباته الطبائع للأجسام قال: إن الله لا يدخل النار أحدا، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها، ثم تمسكهم فيها خالدين. وقد اعترض الأسفراييني على هذا فقال: وأما قوله: إن العبد لا يفعل إلا الإرادة فيوجب أن لا يكون العبد فعل صلاة ولا حجا، وأن لا يكون فعل شيئا من موجبات الحدود كالزنا والسرقة، ثم قال: وأما قوله: إن الله لا يدخل أحدا النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، قال: إنه يلزمه على هذا القول أن يقول في الجنة أنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، وأن الله لا يدخل أحدا الجنة، فإن قال بذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء، وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن الله يدخل في النار أهلها.الثالثة: قوله في عصمة الأنبياء: لما كان الجاحظ يرى أن المعارف ضرورية فلا يعصي الله أحد إلا بعد العلم بما نهاه عنه؛ فقد قال: إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي مع العلم بأن الله قد نهى عنها، ومعنى ذلك؛ أنه نفى العصمة عن الأنبياء فخالف أكثر المعتزلة الذين يقولون: إنه لا يجوز على الأنبياء أن يفعلوا قصدا ما علموا أنه ذنب.الرابعة: حكي عنه أنه قال في القرآن الكريم أنه جسم يجوز أن ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا.يقول زهدي جار الله: إنه لا يعقل أن يقول الجاحظ هذا القول؛ بل الأرجح أن يكون ابن الراوندي نسبه إليه للحط من قدره، وإن كان قاله فعلا فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه، وإما أن يكون الجاحظ - كما قال ماكدونالد قصد بهذا القول التهكم على المجادلين في وقته.

الفرقة السابعة عشر: الشحامية: أتباع أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من صغار أصحاب أبي الهذيل، وهو أستاذ الجبائي، ورئيس معتزلة البصرة

في عصره، توفي سنة (٢٦٧هـ)، وقد جوز هو والعلاف مقدورا بين قادرين، ويكون كل واحد منهما منفردا بخلقه، فخالف بذلك أهل السنة وأهل القدر.

الفرقة الثامنة عشر:

الخياطية: أتباع أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط من أصحاب جعفر بن مبشر، توفي حوالي سنة (٢٩٠هـ)، وهو أستاذ الكعبي في ضلالاته، وشارك أكثر القدرية في ضلالاتها، وانفرد عنها بقول لم يسبق إليه في المعدوم مخالفا فيه جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسما؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه. ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنسانا، لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نقل له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك. وقد لقبت هذه الفرقة بالمعدومية لإفراطهم في وصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات، وقد نقض الجبائي على الخياط قوله: بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد. وذكر أن قوله بذلك يؤدي إلى القول بقدم الأجسام. كذلك كان الخياط ينكر الحجة في أخبار الآحاد. يقول البغدادي: وما أراد بقوله هذا إلا إنكار أكثر الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار الآحاد.

الفرقة التاسعة عشر: الجبائية: أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبة إلى جبي، وهي بلد من أعمال خورستان في طرف من البصرة والأهواز، وهو شيخ المعتزلة في البصرة، تلقى الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام، وكان مع حداثة سنه معروفا بقوة الجدل، توفي سنة (٣٠٣هـ).

انفرد بأقوال، منها ما يلي: الأول: قال: إن حقيقة الطاعة هي موافقة الإرادة، وقد قيل له إن قولك هذا يوجب أن يكون الله مطيعا لعبده إذا أعطاه مراده، فقال: نعم. يكون مطيعا له، فخالف بذلك الإجماع؛ لأن المسلمين قبله أجمعوا على أن من قال: إن الباري سبحانه وتعالى مطيع لعبده كان موصوفا بالكفر. وأيضا: لو جاز أن يقال: أنه لعبده مطيع لجاز أن يكون له خاضعا وهذا غير جائز، فدل على بطلان هذا القول.الثاني: قال في الصفات: إن الله لم يزل سميعا بصيرا، ويمتنع من أن يقال: لم يزل سامعا مبصرا، فالله عنده في الأزل سميعا، ولم يكن سامعا إلا عند وجود المسموع، ولم يكن مبصرا إلا عند وجود المرئي؛ وذلك لأن سامعا ومبصرا متعديان بخلاف سميعا وبصيرا، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمرئيات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون سامعا ومبصرا. وقال في أسماء الله تعالى: إنما يجوز أن تؤخذ قياسا، ويجوز أن يشتق من أفعاله اسم لم يرد به السمع، ولم يأذن به الشرع.الثالث: قوله: إن العرض الواحد يجوز أن يكون في محال كثيرة، ويعلل ذلك بقوله: إن الكلام يكتب في محل، فيكون عرضا موجودا فيه، ثم يكتب في محل ثاني فيصير أيضا موجودا فيه من غير أن ينتقل من المحل الأول أو يعدم فيه.الرابع: قوله: إن الله سبحانه وتعالى ليس بقادر أن يفني شيئا من أجسام العالم بانفراده، ولكنه إن شاء أفنى العالم بفناء يخلقه لا في محل، فيفنى به جميع العالم.الخامس: اعتقاده استحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت، ولذلك فإنه يتأول الآيتين الكريمتين، وهما قوله تعالى: يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى.. الآية [البقرة: ٧٣] وقوله تعالى: وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ [الحج: ٧]. على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى، ويبعث أرواح من في القبور.

الفرقة العشرون: الكعبية: أتباع عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي المعروف

بأبي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين، توفي سنة (٣١٩هـ)، أخذ من كل علم بطرف.

وقد خالف قدرية البصرة في أشياء منها: أولا: قوله: إن الله تعالى لا يرى نفسه، ولا يراه غيره.ثانيا: قوله: إن الله سبحانه وتعالى لا يسمع ولا يبصر، وكان يزعم أن معنى وصفه بالسميع والبصير بمعنى أنه عالم بالمسموع والمرئي.ثالثا: نفي الإرادة عن الله سبحانه وتعالى، وقال: إن الله سبحانه إذا أراد شيئا من فعله فالمقصود أنه فعله، وإذا قيل: أنه أراد من عنده فعلا أنه أمر به، وقال: إن وصفه بالإرادة على الوجهين مجاز. كما أن وصف الجدار بالإرادة مجاز في قوله تعالى: جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا [الكهف: ٧٧].رابعا: أنه كان يقول بإيجاب الأصلح للعبد على الله تعالى، والإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئا.خامسا: زعم أن المقتول ليس بميت، فخالف قوله سبحانه وتعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ [العنكبوت: ٥٧].سادسا: قال: إن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة.

الفرقة الواحدة والعشرون: البهشمية: هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه قدم ابن المرتضي ذكره على جميع رجال الطبقة التاسعة لزعمه أنه متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، وتوفي في بغداد في شهر شعبان من سنة (٣٢١هـ).

من أقواله التي اشتهر بها ما يلي: الأول: قوله في التوبة: لقد ذكر عدة حالات لا تصح فيها التوبة، منها: التوبة عن الذنب عند العجز عن مثله، فإنها لا تصح، فمثلا: لا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب. ومنها التوبة عن الذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه الإنسان أو يعتقده قبيحا، وإن كان في الحديث ذاته حسنا، ويعلل

قوله هذا، بقوله: إنما وجب عليه ترك القبيح لقبحه، فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركا للقبيح المتروك من أجل قبحه.

الثاني: قوله في الإرادة المشروطة، وهو أنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر، بل يجب أن يكون مرادا من جميع الوجوه، فلا يكره من وجه من وجوهه. ويرى البغدادي أن في هذا القول هدما لأصول المعتزلة في الحسن والقبح؛ لأنه يلزمه أن يكون من القبائح ما لا يكرهه الله، فمثلا: يريد تعالى السجود له عبادة، فعلى هذا الأصل لا يجوز أن يكره السجود للصنم عبادة.الثالث: قوله بنفي جملة من الأعراض التي أثبتها أكثر مثبتي الأعراض كالبقاء والإدراك والألم والشك، وقد زعم أن الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والإدراك ليس بمعنى عنده، وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى، ولا هي أكثر من إدراك المشتهى، والإدراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء أنه معنى كالألم الذي يحدث عن الضرب، لأنه واقع تحت الحس.الرابع: الثواب والعقاب: قال أبو هاشم باستحقاق الشكر والذم على فعل الغير، فلو أن زيدا أمر عمرا بفعل طاعة استحق زيد شكرين: شكر على الأمر الذي هو فعله، وشكر على فعل الطاعة التي هي فعل عمرو فخالف الأمة بذلك، وكذلك لو أمره بمعصية؛ استحق ذميين على الأمر وعلى فعل عمرو.وكذلك قال: باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل، فالإنسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية، ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل، بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه، وارتفاع الموانع عنه؛ ولذلك اعتبر من لم يفعل ما أمر به عاصيا، وإن لم يفعل معصية، ولم يعد طائعا إلا من فعل طاعة فحتى يكون الإنسان مطيعا فيتخلص من العقاب، ويستحق الثواب يجب عليه ليس

أن يمتنع عن فعل ما نهي عنه فحسب، بل أن يفعل أيضا ما أمر به.

الفرقة الثانية والعشرون: الحمارية: هم قوم من معتزلة عسكر مكرم اختاروا من بدع أصناف القدرية ضلالات مخصوصة، ولم يذكر لهم رئيس بعينه، فأخذوا من ابن خابط قوله بتناسخ الأرواح في الأجساد والقوالب، وأخذوا عن الجعد بن درهم قوله: بأن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلا لا فاعل لها، وقالوا أيضا: أن الخمر ليست من فعل الله وإنما من فعل الخمار، لأن الله لا يفعل ما يكون سببه المعصية. وزعموا أن الإنسان قد يخلق بعض الحيوانات كالديدان من اللحم إذا وضعه في الشمس.

(باب أبرز ملامح الاعتزال)

١ - تأثرهم بالفلسفة اليونانية: المعتزلة قوم فتنوا بالفلسفة اليونانية، وبالمنطق اليوناني، وبما نقل عن الفلسفة الهندية والأدب الفارسي، وقد كانوا - كلهم أو جمهورهم - ممن يمتون إلى الأصل الفارسي، فأولوا القرآن، لينسجم مع تلك الفلسفة، وكذبوا الأحاديث التي تتعارض مع هذه العقلية اليونانية الوثنية.لقد شاعت الفلسفة اليونانية في القرن الخامس الهجري، شيوعًا كاد أن يهز النفوس، وأصبح أذكياء الأمة، يقبلون على الفلسفة ومباحثها، من غير تمييز للنافع عن الضار... وأدى هذا الموقف الانهزامي الذي تردى فيه هؤلاء، إلى أنهم حاولوا إخضاع الدين، إلى نظريات الفلسفة وفرضياتها، تحت شعار التوفيق بين الدين والفلسفة، وكان الأحرى بهم أن يخضعوا الفلسفة للدين.

وقد بين الشيخ محمد أبو زهرة، الأسباب التي أدت إلى وقوع المعتزلة في أحضان الفلسفة فقال:

"وقد دفعهم إلى دراسة الفلسفة أمران:

أحدهما: أنهم وجدوا فيها مرانًا عقليًا، جعلهم يلحنون بالحجة في قوة. وثانيهما: أن الفلاسفة وغيرهم، لما هجموا بعض المبادئ الإسلامية تصدى هؤلاء للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا كثيرًا منها، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم".٢ - ينبوع المعرفة عند المعتزلة:

يتلخص في تقديم العقل على الأدلة الشرعية، وجعل العقل حاكمًا لا محكومًا.

وقد اشتمل هذا المنهج العقلي على خطوتين.

الأولى: قصدوا بها تطهير الفكر، وضرورة تجرده عن الإلف والعادة... وفي هذا هدم لنظرية التقليد. الثانية: تحكيم العقل تحكيمًا مطلقًا، إذ آمن المعتزلة بالعقل ورفعوا شأنه.. وجعلوه الحكم الذي يحكم في كل شيء والنور الذي يجلو كل ظلمة، حكموه في إيمانهم، وفي جميع شؤونهم العامة والخاصة.لقد حكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية، فكذبوا ما لا يوافق العقل، من الحديث الشريف - وإن صح - وأولوا ما لا يوافقه من الآيات وإن صحت، بل حاولوا إخضاع عبارات القرآن لآرائهم وتفسيرهم لها تفسيرًا يتفق مع مبادئهم.

فقد كانوا يطرحون المسألة، ثم يعرضونها على العقل - عقل الواحد منهم بالطبع - فيستجمع لها الأدلة كما تتراءى له، لإثباتها على وجه من الوجوه، وحين يصل إلى نتيجة "ما"، يعمد إلى الأدلة السمعية فيؤول منها ما لا يوافق نتيجته، إن كان من آيات الكتاب، أو يرد الحديث بدعوى تناقضه مع العقل، أو أنه مبني على الظن... وبسبب أنهم كانوا يتحاكمون إلى عقل الواحد منهم، لذلك اختلفت مناهجهم اختلافًا كبيرًا، في كافة جزئيات مذهبهم، وتناطحوا وكفر بعضهم بعضًا.وقد

اتخذوا الجدل والمراء وسيلة للبحث في الدين، ذلك أن منهج علم الكلام أصلًا قد بني على "إن قالوا... قلنا" وذلك لازم مذهبهم وعليه بنيت أصولهم، ولا شك أن هذا مخالف للشرع المحمدي الذي جاء بحسم أسلوب الجدل والمراء، وأخبر بهلاك الأمم إذا أوتيت الجدل.عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم تلا مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ [الزخرف: ٥٨])).وقال الإمام الأوزاعي: "إذا أراد الله بقوم شرًا ألزمهم الجدل ومنعهم العمل".

وقد أدى بهم منهجهم هذا إلى أن شطحوا بعقولهم، ووضعوا الرسل تحت مجهر العقل ناقدين لهم لأنهم بشر.

٣ - التطاول على أصحاب رسول الله: رضي الله عنهم، بما تقشعر منهم جلود المؤمنين، وذلك لأنهم بشر، وأن أحاديثهم قد تناقض أصول المعتزلة، فهذا عمرو بن عبيد، أحد كبرائهم يقول: "والله لو أن عليًا وعثمان وطلحة والزبير، شهدوا عندي على شراك نعل ما أجزته" وقال عن سمرة بن جندب رضي الله عنه: "ما تصنع بسمرة قبح الله سمرة".

رضي الله عن صحابة رسول الله الذين حفظوا دينه، ونشروا سنة نبيه، رغم أنف ابن عبيد وأمثاله من أهل البدع.

لقد طعن كبراء المعتزلة بالصحابة رضي الله عنهم، وشنعوا عليهم ورموهم بالكذب، ونسبوا إليهم التناقض.

فقد رمى إبراهيم النظام - وهو شيخ المعتزلة المتقدم - أبا بكر رضي الله عنه بالتناقض، وطعن بمثل ذلك في علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهم أجمعين. وشددوا الحملة على الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه.

مما فتح الباب على مصراعيه أمام تشكيك الحاقدين أمثال المستشرقين ومن شايعهم، مما سنذكره في الفصول القادمة:

ومن ثم فقد ولغ بعض ضالي المعتزلة في أعراض الصحابة خلال فتنة الجمل وصفين. إذ زعم كل من واصل بن عطاء وعمر بن عبيد: "أن إحدى الطائفتين يوم الجمل فاسقة، ولا تقبل شهادتهم".

رغم اتفاق العلماء على عدالة جميع الصحابة، أما ما شجر بينهم: فإن أهل السنة لا يخوضون فيه، بل يعتقدون أن كلهم مجتهد، مأجور يبتغي ثواب الآخرة. ويلخص أبو منصور البغدادي موقف المعتزلة من الصحابة بقوله: "المعتزلة ما بين شاك بعدالة الصحابة منذ عهد الفتنة، كواصل بن عطاء، وما بين موقن بفسقهم، كعمرو بن عبيد، وما بين طاعن في أعلامهم، متهم لهم بالكذب والجهل والنفاق كالنظام، وذلك يوجب ردهم للأحاديث التي جاءت عن طريق هؤلاء الصحابة، وأن النظام كان ينكر حجية الإجماع والقياس، وقطعية التواتر".وقد أدى ذلك إلى أن فتح رؤساء المعتزلة ثغرات في مكانة الصحابة، استطاع أن يلج المتعصبون من المستشرقين حمى أولئك الذادة الميامين من صحابة رسول الله، وأن يتجرءوا على رميهم بالكذب والتلاعب في دين الله، مستندين إلى ما افتراه النظام وأمثاله عليهم، وقد تبع المستشرقين في هذا بعض الكتاب المسلمين، كأحمد أمين، ومحمود أبو رية. وقد ارتكبوا إثمًا عظيمًا وكبيرة لا نظير لها نتيجة هذا الطعن.

* * *

الفهرس

(باب ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به) ٣
* شرح القاعدة. ٤
مسألة تكليف ما لا يطاق مبنية على مسألة الاستطاعة ومتفرعة عنها، وقبل الشروع في بيانها لا بد من بيان مقدمتين: ٤
والكلام في هذه القاعدة في مسائل: ٥
المسألة الأولى: معنى التكليف بما لا يطاق. ٥
ولهذا القسم أحكام: ٦
ولهذا القسم أحكام: ٨
المسألة الثانية: جواز التكليف بما لا يطاق من عدمه........ ٨
المسألة الثالثة: ما لا يطاق مما لم يكلِّف الله سبحانه به قسمان: ١١
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ١٣
(باب ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا)........ ٢٠
* شرح القاعدة. ٢٥
المسألة الأولى: معنى ربط الأسباب بالمسبَّبات. ٣١
المسألة الثانية: الأسباب هي محل الحكمة. ٣٢
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعد، والرد عليهم. ٣٣
(باب للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة) ٣٤
* الأدلة على القاعدة. ٣٥
* شرح القاعدة. ٣٨
المسألة الأولى: ثبوت تأثير الأسباب........ ٣٩
المسألة الثانية: مقدار التأثير. ٣٩
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة والرد عليهم. ٤٣
(باب الهداية بيد الله)........ ٥٥
* شرح القاعدة. ٦٢
المسألة الأولى: في الهداية وما يتعلق بها. تتعلق بالهداية جزئيات عدة:........ ٦٤
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ٧٩
(باب نعمة الله على عبده المؤمن)........ ٩٠

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة. ٩١
المسألة الثالثة: شرح القاعدة. ٩٣
المسألة الأولى: معنى النعمة الدينية وحقيقتها وخصائصها. ٩٤
المسألة الثانية: الفرق بينها وبين هداية التوفيق. ١٠٦
المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ١٠٧
(باب لا حجة للعبد في القدر على معاصيه) ١١٠
* شرح القاعدة. ١١٣
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ١٢٥
(باب الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب) ١٣٢
* شرح القاعدة. ١٣٥
* علاقة الرضا بالقضاء بالتوكل: ١٣٨
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ١٤٧
(باب من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل) ١٥٢
* يمكن تقسيم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين: ١٥٣
* شرح القاعدة. ١٥٨
* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم. ١٦٩
(باب الحكمة من خلق ابليس) ١٩٣
(باب أقسام التقدير) ٢٠٢
(باب ذكر أقوال تجري على الألسنة وهي مخالفة للإيمان بالقدر) ٢٠٤
(باب العلاقة بين الدعاء والقدر) ٢١٣
(باب مذاهب الناس في الدعاء) ٢٣٣
* المبحث الثاني في الصواب الذي تدل عليه الأدلة الصحيحة وهو: ٢٨٠
* دلالة العقل السليم على تأثير الدعاء: ٢٩٤
* دلالة الواقع التاريخي: ٢٩٥
* دلالة المشاهدة والحس: ٢٩٨
(باب أقوال الناس في القدر) ٣٠٢
المبحث الأول: قول الهنود والبابليين والمصريين القدماء في القدر ٣٠٢
المبحث الثاني: قول الفلاسفة في القدر ٣٠٤

المبحث الرابع: قول النصارى في القدر: للنصارى في القدر قولان: ٣٠٨
المبحث الخامس: قول المفكرين والفلاسفة الغربيين المتأخرين في القدر ٣٠٩
الفصل الثالث وتحته ستة مباحث ٣١٠
المبحث الأول نشأة القول بالقدر ٣١٠
المبحث الثاني: قول القدرية المعتزلة في القدر ٣١٣
المبحث الثالث: قول الجبرية في القدر ٣١٧
المبحث الرابع: قول غلاة الصوفية في القدر ٣١٩
المبحث الخامس: قول الأشاعرة في القدر ٣٢٠
للكسب عندهم تعريفات أهمها ٣٢١
المبحث السادس: قول الشيعة في القدر ٣٢٣
(باب حكم لعن المعين) ٣٢٦
* حكم اللعن: ٣٢٧
(باب ذكر بعض حقوق النبي ﷺ) ٣٤٨
مسألة: وجوب الإيمان بعصمته ﷺ ٣٤٨
المطلب الأول: تعريف العصمة ٣٤٨
المطلب الثاني: الجوانب التي عصم فيها النبي ﷺ ٣٥٠
إزالة ما يوهم عدم إيمان نبينا وضلاله قبل بعثته ٣٥٨
ج- عصمته من الكذب في غير الوحي والتبليغ ٣٦٤
د- عصمته ﷺ من الكبائر التي دون الشرك ٣٦٧
مسألة: وقوع الخطأ منه ﷺ ٣٧٩
مسألة: وجوب محبته ﷺ ٣٨٨
القسم الثاني: المحبة الخاصة التي لا تصلح إلا لله ٣٨٩
ب- أقسام المحبة باعتبار متعلقها ومحبوبها ٣٨٩
القسم الأول: المحبة النافعة ٣٨٩
القسم الثاني: المحبة الضارة ٣٩٠
* حقيقة المحبة الشرعية: ٣٩١
فانقسم الخلق في هذا الابتلاء فريقين ٣٩٤
ومحبة الله ورسوله على درجتين ٣٩٩

معنى الصحيح لمحبة النبي ﷺ وانقسام الناس فيها ٤٠٠
(باب ذكر المسائل الفقهية الواردة في كتب العقيدة)........................ ٤١٠
وحرّم الرافضة ما أحل الله فمنعوا نكاح الكتابيات ٤٢٣
(باب ذكر عقيدة الأئمة الأربعة)........................ ٤٣٨
* عقيدة الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ........................ ٤٣٩
أ – أقوال الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التوحيد:........................ ٤٣٩
ثانيًا: قوله في إثبات الصفات والرد على الجهمية:........................ ٤٤٠
ب – أقوال الإمام لأبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القدر: ٤٤٣
ج – أقوال الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان: ٤٤٥
د – قول الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ٤٤٦
هـ – نهيه عن الكلام والخصومات في الدين: ٤٤٧
* عقيدة الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ ٤٤٨
أ – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التوحيد ٤٤٨
ج – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان: ٤٥٣
د – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الصحابة: ٤٥٣
هـ – نهيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الكلام والخصومات في الدين: ٤٥٥
* عقيدة الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ٤٥٧
أ – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التوحيد ٤٥٧
ب- قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القدر: ٤٦٣
ج – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان: ٤٦٤
د – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الصحابة: ٤٦٩
هـ – نهيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الكلام والخصومات في الدين: ٤٧٠
* عقيدة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ........................ ٤٧١
أ – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التوحيد: ٤٧١
ب – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القدر:........................ ٤٧٣
ج – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان: ٤٧٤
د – قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الصحابة: ٤٧٥
هـ – نهيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الكلام والخصومات في الدين: ٤٧٦

(باب مباحث علم المقالات) ٤٨٠
المبحث الأول: التعريف بالمقالة واستعمالها في كلام أهل العلم. ٤٨٠
المطلب الأول: تعريف المقالة في اللغة والاصطلاح. ٤٨٠
فالمقالات عمومًا تنقسم إلى قسمين ٤٨٢
المطلب الثاني: استعمال العلماء لمصطلح المقالة ٤٨٣
المبحث الثاني: أهمية علم المقالات ٤٨٦
المطلب الأول: أهمية هذا العلم في القرآن والسنة ٤٨٦
المطلب الثاني: أهمية علم المقالات عمومًا ٤٨٩
المبحث الثالث: مناهج التأليف في علم المقالات والمؤلفات فيه ٤٩٤
المطلب الأول: مناهج التأليف في علم المقالات ٤٩٤
المطلب الثاني: الكتب المؤلفة في هذا العلم ٤٩٦
المطلب الثالث: أشهر الكتب المؤلفة في المقالات ومناهج مؤلفيها ٥٠٠
١ – عقيدته: ٥٠١
ب – منهج الأشعري في كتابه المقالات ٥٠٢
ج – سمات كتاب مقالات الإسلاميين ٥٠٥
ب – منهج البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق ٥٠٧
ب – منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ٥١٤
الخاتمة ٥١٧
أهمية التأليف في علم المقالات استقلالا. ٥١٧
أولا:النظر في الكتب المؤلفة في علم الفرق. ٥٢٠
(باب ذكر الجهمية) ٥٢١
* من هو الجهم بن صفوان. ٥٢٣
* نشأة الجهمية. ٥٣٠
* ذكر أهم عقائد الجهمية إجمالًا. ٥٣١
الرد عليهم. ٥٣٢
٢- قول الجهمية بالإرجاء والجبر ٥٣٦
٣- إنكار الجهمية الصراط ٥٣٨
٤- إنكار الجهمية للميزان ٥٣٩

٥- قول الجهمية بفناء الجنة والنار ٥٥٤
* الحكم على الجهمية. ٥٧٠
(باب ذكر المعتزلة) ٥٧١
* الفكر الاعتزالي الحديث. ٥٧٢
(باب تعريف المعتزلة لغةً واصطلاحًا) ٥٧٥
(باب أسماء المعتزلة وعلة تلقيبهم بها) ٥٨٢
(باب تاريخ ومكان نشأة المعتزلة وممن استقوا آراءهم) ٥٨٨
(باب إبطال مزاعم البعض حول نسبة المعتزلة إلى الصحابة) ٥٩١
(باب عوامل ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم) ٥٩٦
مسألة: انتشار مذهب المعتزلة ٦١٧
(باب فرق المعتزلة) ٦٢٨
(باب أبرز ملامح الاعتزال) ٦٥٢
الفهرس ٦٥٦

* * *